

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE

109

ANER

DAS VATERUNSER

1924

J.C.B.MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

KARL ANER

Das Luthervolk. Ein Gang durch die Geschichte seiner Frömmigkeit. *1917.* *Mk. 2.50, geb. Mk. 3.30.*

Die Apostelgeschichte (in Auswahl). *1.—5. Taus. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, R. 6, H. 7.) 1915.* *Mk. —.30, geb. Mk. —.60.*

Aus den Briefen des Paulus nach Korinth. Verdeutscht u. ausgelegt. 1.—10. Taus. *1913. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. R. 6, H. 1.)* *Mk. —.30, geb. Mk. —.60.*

Goethes Religiosität. *1910. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge. 60.)* *Mk. 1.—.*

*

OTTO BAUMGARTEN

Bergpredigt und Kultur der Gegenwart. 1.—3. Taus. *1921. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. R. 6, H. 10/12.)* *Mk. —.90, geb. Mk. 1.20.*

*

GEORG WÜNSCH

Die Bergpredigt bei Luther. Eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt. *1920.* *Mk. 4.20.*

*

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Fortsetzung nächste Seite

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

Jedes Heft Mk. 1.—; in der Subskription Mk. —.90.

(Fortsetzung.)

Mulert, H., Bischöfe für das evangelische Deutschland? 1921. (97)

Otto, R., Dīpikā des Nivāsa. Aus dem Sanskrit. 1916. (80)

Paulus, Idealismus und Christentum. 1919. (92)

— Fichte und das Neue Testament. 1919. (93)

Peisker, M., Die Geschichtlichkeit Jesu Christi und der christliche Glaube. 1913. (74)

Rade, M., Das religiöse Wunder und Anderes. 1909. (56)

— Die Kirche nach dem Kriege. 1915. (79)

— Luthers Rechtfertigungsglaube und seine Bedeutung für uns. 1916. (82)

— Das königliche Priestertum der Gläubigen. 1918. (85)

— Christentum und Frieden. 1922. (101)

Rittelmeyer, Buddha oder Christus? 1909. Unveränd. Abdruck 1921. (57)

Sabatier, A., Die Religion und die moderne Kultur. 1898. (11)

de la Saussaye, Chantepie, P. D., Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. 1898. (7)

Scheel, O., Luthers Stellung zur heiligen Schrift. 1902. (29)

Schiele, Fr. M., Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschland im 19. Jahrhundert. 1908. (59)

Schmidt, F. W., Wilhelm Herrmann. 1922. (100)

Schmiedel, O., Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. 2. Aufl. 1906. (27)

Sell, K., Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert. 1900. (19)

Soederblom, N., Die Religion und die soziale Entwickelung. 1898. (10)

— Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart. 1909. (58)

Staehelin, E., Von Charles Secrétan und den drei theologischen Aemtern. 1923. (104)

Staerk, W., Religion und Politik im alten Israel. 1905. (43)

Stave, E., Der Einfluss d. Bibelkritik auf d. christliche Glaubensleben. 1902. (30)

Stephan, H., Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgem. Geistesbildung. 1908. (51)

— Religion und Gott im modernen Geistesleben. 1914. (78)

Stöcker, Lydia, Die Frau in der alten Kirche. 1907. (47)

Ströle, A., Carlyles Sartor Resartus. 1913. (72)

Stübe, R., Das Zeitalter des Confucius. 1913. (75)

Titius, A., Der Bremer Radikalismus. 1908. (54)

Traub, F., Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. 2. Aufl. 1921. (91)

Troeltsch, E., Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. 1900. (20)

Vischer, E., Albrecht Ritschls Anschauung von evangelischem Glauben und Leben. 1900. (18)

— Die Zukunft d. evangelisch-theologischen Fakultäten. 1913. (71)

— Albrecht Ritschl. Zu seinem 100. Geburtstag. 1922. (103)

Völker, K., Die Stellung der praktischen Theologie in der theologischen Wissenschaft. 1921. (96)

— Die religiöse Wurzel des englischen Imperialismus. 1924. (108)

Völter, D., Der Ursprung des Mönchtums. 1900. (21)

Volz, P., Das Neujahrsfest Jahwes. 1912. (67)

— Das Dämonische in Jahwe. 1924. (110)

Weinel, H., Paulus als kirchlicher Organisator. 1899. (17)

Weinreich, O., Neue Urkunden zur Sarapis-Religion. 1919. (86)

Wenck, K., Die heilige Elisabeth. 1908. (52)

Wernle, P., Paulus als Heidenmissionar. 2. Aufl. 1909. (14)

— Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. 1904. (40)

— Lessing und das Christentum. 1912. (69)

— Melanchthon und Schleiermacher. 1921. (98)

Wielandt, R., Das Programm der Religionspsychologie. 1910. (62)

Wildeboer, G., Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1899. (15)

Wrede, W., Charakter und Tendenz des Joh.-Evang. 1903. (37)

Zickendraht, K., Kants Gedanken über Krieg und Frieden. 1922. (99)

Ziller, F., Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen. 1904. (38)

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften
aus dem Gebiet
der Theologie und Religionsgeschichte

109

Das Vaterunser
in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit

von

Lic. Dr. **Karl Aner**
Privatdozent für histor. Theologie in Halle



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1924

Inhalt.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Die frömmigkeitsgeschichtliche Forschung ist der jüngste Zweig der Kirchenhistorie. Sie unterscheidet sich von den älteren Schwesterdisziplinen dadurch, daß sie ihren Stoff nicht durchweg periodisch zu disponieren vermag. Die Entwicklung der objektiven Aeußerungen des christlichen Lebens, die im Kultus, im Dogma, in der Verfassung und in karitativen Organisationen vorliegen, läßt sich in deutlich voneinander sich abhebende, nicht selten durch bestimmte Daten fixierbare Zeitabschnitte zerlegen. Der Komplex aber, den wir mit dem Wort Frömmigkeit bezeichnen, widerstrebt der chronologischen Behandlung. Die Sphäre der subjektiven Phänomene zeigt eine vorherrschende Konstanz der Typen. Die verschiedenen religiösen Bedürfnisse, Mittel, Erlebnisse, Bewertungen, Triebe und Energien kehren im Lauf der Geschichte immer wieder. Mischung und Färbung wechseln; aber die Grundformen bleiben. Daher wird der Historiker der Frömmigkeit an die Fülle seines Stoffes nicht mit dem allgemeinen kirchengeschichtlichen Periodenschema herantreten [1]), sondern zunächst auf eine Unterscheidung

1) Wenn meine Skizze „Das Luthervolk. Ein Gang durch die Geschichte seiner Frömmigkeit“ (Tübingen J. C. B. Mohr 1917) den periodisierenden Weg geht, so erklärt es sich aus der Erstmaligkeit des Versuchs, in den Urwald des Stoffes eine durchlaufende Lichtung zu hauen. Derartige Gesamtdarstellungen werden immer so verfahren müssen. Ihr registrativer Charakter bewahrt sie vor der Gefahr, das Einzelobjekt dem Geist des betreffenden Zeitalters stilisierend anzugleichen. Hingegen schlagen Spezialdarstellungen wie Friedrich Heilers Werk „Das Gebet“ (München 1918) den oben im Text befürworteten typologischen Weg ein. Gesamtdarstellungen in einem fortgeschrittenen Stadium der frömmigkeitsgeschichtlichen Disziplin, die auch nicht mehr unter der Raumbeschränkung leiden werden wie mein

von Typen bedacht sein. Er wird als eine zweite Beobachtung feststellen, daß gewisse Typen in bestimmten Perioden einen besonders günstigen Nährboden haben und sich üppiger entfalten; doch seine erste Aufgabe ist es, die Typen herauszuarbeiten. Die Typen sind ja zu allen Zeiten vorhanden. Wer dies verkennt und nicht von da seinen Ausgang nimmt, überschätzt die Nüancen in Färbung und Mischung und gelangt von da aus zu Konstruktionen statt zu verständnisvollem Erfassen der geschichtlichen Wirklichkeit. Würde man die Geschichte der evangelischen Vaterunserbewertung, um die es sich in vorliegender Studie[1]) handelt, nach dem chronologischen Schema (Reformation, Orthodoxie, Pietismus, Frühaufklärung, Neologie, Rationalismus usw.) disponieren, so bliebe die Darstellung entweder eine bloße Registrierarbeit unter zeitlichen Rubriken[2]), oder der Wunsch, die Periodeneinteilung sachlich zu rechtfertigen, verführte zu einer gewaltsamen Betonung der „charakteristischen“ Züge des jeweiligen Zeitabschnitts, wobei sehr viel Tatsachenmaterial ungebührlich beiseite geschoben würde oder ganz unter den Tisch fiele. Wir machen statt dessen den Versuch, vor allem die verschiedenen Typen evangelischer Vaterunserbewertung zu

---

damaliges Buch, werden innerhalb einer chronologischen Grunddisposition gleichfalls auf die Verfolgung von Typen ihr Hauptaugenmerk richten.

1) Ihr Gegenstand hat bisher noch keine literarische Behandlung erfahren. Von spärlichen Notizen abgesehen, geht auch F. Heilers genanntes Werk ebenso wie einst C. F. Stäudlins „Geschichte der Vorstellungen der Lehren vom Gebet“ (1824) an ihm vorüber.

2) Eine solche wäre in ihrem rein äußerlichen Schematismus methodisch nicht viel besser als die auf jede Ordnung verzichtende Anekdotensammlung des fränkischen Pfarrers Thomas Schmidt aus dem Jahre 1705: Historica et memorabilia, d. i. historische Merckwürdigkeiten, so sich mit dem allerheiligsten Gebet des HERRN oder Vater Unser ereignet und zugetragen, aus vielen Auctoribus und der Erfahrung selbsten mit Fleiß und Freuden zusammen geschrieben (Gedruckt und verlegt in Altenburg durch Joh. Ludwig Richtern).

fixieren. Freilich darf es nicht bei einer bloß aneinanderreihenden Beschreibung bleiben. Wir sehen die einzelnen Typen in bestimmten Epochen entstehen oder zur Blüte gelangen. Daraus ergibt sich eine historische Ordnung. Aber diese will keineswegs besagen, daß ein Typus auf eine bestimmte Zeit beschränkt gewesen sei.

I. Der katechistische Typus.

Das Gemeinsame der evangelischen Vaterunserbewertung ist der Gegensatz gegen die kultische Formelhaftigkeit, die seinen Gebrauch in der katholischen Kirche kennzeichnet. Frühe schon war das Gebet des Herrn der Praxis mechanischer Andachtsübung verfallen; die „Zwölfapostellehre", eine Kirchenordnung aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, knüpfte an die Rezitation des Vaterunsers die Vorschrift: „Dreimal am Tage sollt ihr also beten." Demgegenüber forderte die evangelische Frömmigkeit von Anfang ab unter starker Kritik des herkömmlichen Paternoster-Betriebs die innerliche Aneignung und Verwertung des Herrengebetes. Luther nennt in seiner Gebetsanweisung für Meister Peter, den Wittenberger Barbier, (1534) das Vaterunser den „größten Märtyrer auf Erden": jedermann plage und mißbrauche es, wenige nur verständen, es zu trösten und durch rechten Gebrauch fröhlich zu machen.

„Und ist jamer uber jamer, das solch gebet solchs Meisters sol also on alle andacht zu plappert und zu klappert werden jnn aller welt. Viel beten des jars vileicht etlich tausent Pater noster, Und wenn sie tausent jar also solten beten, so hetten sie doch nicht einen buchstaben oder tüttel davon geschmeckt noch gebettet"[1]).

Dieser Klage des Schöpfers protestantischer Frömmigkeit reihe sich der Spruch eines der großen Väter des Neuprotestantismus an: Herder stellt das „Battologieren" des Vaterunsers unter das Gericht des Jesuswortes Matth. 6, 7 und ver-

1) Weim. Ausg. 38, S. 364.

gleicht es mit dem heidnischen Vadj im Zend-Avesta. Seine Kritik hat nicht bloß die katholische Rosenkranzpraxis im Auge.

„Auch wir haben Battologie daraus gemacht ... So lehren wir's die Kinder plappern, daß sie auf ihr ganzes Leben, selbst wenn sie's nachher verstehen lernen, nicht mehr die Gedanken dabei sammeln und es also nimmermehr beten werden" [1]).

Die eben angeführte Auslegung für Meister Peter ist nicht die einzige aus Luthers Feder. Neben den beiden bekanntesten im kleinen und großen Katechismus (1529) steht eine Anzahl von Traktaten — darunter drei aus dem Jahre 1519 [2]) —, dann eine mehrfache Behandlung in Predigten aus den Jahren 1523, 1528, 1530 ff., endlich die dichterische Bearbeitung in dem Lied „Vaterunser im Himmelreich", das zuerst in der Naumburger Kirchenordnung 1537 erwähnt wird. In der Häufigkeit dieser Erklärungen kommt nicht nur die Macht der katechetischen Tradition zum Ausdruck, sondern auch die persönliche Herzensstellung zum Gebet des Herrn. Es ist ihm „an tzweyfel das hochste, edelste und beste gebeth" [3]). Es geht

---

1) Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle 1775. II. Buch. 5. Kap. Herder will damit keineswegs das Vaterunser dem Jugendunterricht entziehen. „Das Herz der Kinder ist diesem Gebete, eben seiner Einfalt wegen, auf eine wunderbare Art offen, wenn wir nur nicht selbst die sind, die die Einfalt verwirren" (Ebenda).

2) 1. Auslegung deutsch des VU. für die einfältigen Laien. W. A. 2. S. 74—130. 2. Eine kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten. W. A. 6. S. 9—19. Wiederholt in: Eine kurze Form der zehn Gebote, e. k. F. des Glaubens, e. k. F. des Vaterunsers 1520 und im Betbüchlein 1522. 3. Eine kurze und gute Auslegung des Vaterunsers vor sich und hinter sich. W. A. 6. S. 20—22. Der seltsame Titel bezieht sich auf den Unterschied zwischen denen, die es in der richtigen Reihenfolge, gleichsam vorwärts, beten, wobei die Heiligung des göttlichen Namens als das Allerwichtigste erscheint, und solchen, die es gleichsam von hinten anfangen, sofern ihnen das eigene Freisein vom Uebel die Hauptsache ist.

3) Auslegung W. A. 2. S. 82. Vgl. Tischreden W. A. I. Nr. 88: Gebet über alle Gebete, eine Freude über alle Freuden. Nr. 421: Es ist „mein Gebet", Nr. 700: Es bindet die Leute zusammen und in einander. Nr. 757: Litania litaniarum . . omnia copiosissime, optime, pulcherrime

ihm noch über den Psalter, den er doch so sehr lieb habe [1]; „den die psalmen auch guth gebet sein, aber nit szo clar dis gebets eygenschafft auszdrucken, wie wol gantz yn sich beschlissen" [2]).

Wesentliche Unterschiede in der Reihe dieser Auslegungen finden sich nur bei der 3. und 4. Bitte [3]). Die Traktate von 1519 geben der Brotbitte jene spirituelle Deutung, wie sie in der alten Kirche Marcion, Origenes, Hieronymus u. a. vertraten. Nach dieser Deutung ersehnt und erfleht der Hunger der Seele, der gar viel schwerer als der leibliche sei, seine Stillung durch das Wort Gottes, „Das prot ist unser Herr Jesus Christus, der die sele speyset und tröstet". Das geschieht durch Predigt und Sakrament.

„Darumb, o hymlischer vater, gib gnade, das Christus leben, wort, werck und leyden unns und aller welt gebrediget, bekandt und behalten werde . . . Laß unns des heyligen waren leichnams Christi an unserm letzsten ende nit beraubt werden. Hilff, das alle priester das hochwirdig Sakrament wirdigklich und seligklich zu der gantzen christenheyt besserung handeln und brauchen" [4]).

In der Folgezeit aber gewinnt die leibliche Deutung der Brot-

---

rogat et impetrat. Haec trinitas (Dekalog, Glaube und VU.) perficit et absolutum reddit hominem. IV. Nr. 4579 Es ist mehr als die ganze Welt.

1) Einfältige Weise für Meister Peter. W. A. 38. S. 364.

2) Auslegung. W. A. 2. S. 82.

3) Hingewiesen sei wenigstens auf die Verschiedenheit des Reichgottesbegriffs in den Traktaten von 1519 und dem Großen Katechismus. Dort ist das Reich Gottes lediglich ein Zustand des Individuums. Es ist „in Dir"; „den tzucht, demuth, warheyt, keuscheyt und alle tugenth (das ist das ware reich gottis) magk nyemandt uber land ader uber meer holen, sundern es muß ym hertzen auff gehen". (W. A. 2, 98). Im Unterschied von dieser rein individualistischen Fassung fällt im Gr. Katechismus der Akzent auf den kollektivistischen Gehalt des Begriffs. Hier bedeutet das Reich Gottes einen neuen Menschheitszustand. Gegenstand der zweiten Bitte ist dann nicht nur, daß wir, die es angenommen haben, dabei bleiben und täglich zunehmen, sondern daß es auch bei anderen Leuten Beifall und Anhang gewinne und gewaltiglich durch die Welt gehe . . . auf daß wir allesamt in einem Königreich, das jetzt angefangen hat, ewiglich bleiben (W. A. 30. I. S. 200).

4) Eine kurze Form. W. A. 6, 16.

bitte, die in den Schriften des Jahres 1519 ein einziger Nebensatz allenfalls zugestand[1]), die Oberhand und ausschließliche Geltung. Schon in der Predigt vom 10. März 1523 schiebt sie sich in den Vordergrund. Rörers Nachschrift notiert: Panis est corporalis et spiritualis, quia omnia bona sunt petenda ab eo qui non solum animam cibat, sed et corpus [2]). Die Katechismen denken nur noch an den „armen Brotkorb", an des „Leibes Nahrung und Notdurft". Sie beziehen die Grundlagen der wirtschaftlichen Existenz — ein geordnetes häusliches Leben, Redlichkeit im täglichen Handel und Wandel, Weisheit, Stärke und Glück der Regierenden, Frieden des Landes — in das erbetene Gut mit ein; vom panis spiritualis aber, dessen die Katechismuspredigt vom 26. Mai 1528 [3]) wenigstens noch Erwähnung tut, ist keine Rede mehr. Denselben Befund zeigen die Anweisung für Meister Peter und das Lied; die Tischreden aus dem Jahre 1538 aber enthalten eine ausdrückliche Polemik gegen die spirituelle Deutung der Väter: zu Unrecht beriefen sie sich auf das Jesuswort Matth. 6, 25; gerade die vierte Bitte im materiellen Verstand verhindere die Sorge ums tägliche Brot [4]).

Bei der dritten Bitte erklingen im Lied zwei Motive: die Bitte um Kraft zur Ergebung in den göttlichen Schicksalswillen und die Bitte um Kraft zur tätigen Erfüllung des sittlichen Gotteswillens:

---

1) „. . . wiewol durch das teglich brot auch das leyblich brot mag verstanden werden." (Kurze und gute Auslegung. W. A. 6, 21). Angesichts dieser entschiedenen Bevorzugung der geistlichen Deutung in Luthers Schriften von 1519 fällt es auf, daß die „Auslegung und Deutung des hl. VU. durch den ehrwürdigen und hochgelarten Herrn Martin Luther", die Agricola 1518 ex praelectionibus publicisque proclamationibus incomparabilis viri M. L. (in den Fasten 1517 gehalten) herausgab, der leiblichen Deutung die erste Stelle einräumt. Sollte dieser Abschnitt (W. A. 9, 141) zu dem Eigenen gehören, das Agricola laut seiner Widmung an Christoph Plangk zu Luthers Darstellung hinzutat?

2) W. A. 11. S. 58.

3) W. A. 30. I S. 14.

4) IV. Nr. 4190. Vgl. den Protest von V. Nr. 5318 gegen die Uebersetzung ‚panis supersubstantialis' des Hieronymus.

Gib uns Geduld in Leidenszeit,
Gehorsam sein in Lieb und Leid;
Wehr und steur allem Fleisch und Blut,
Das wider deinen Willen tut.

Beide Motive schlägt auch die „einfältige Weise für Meister Peter“ an [1]). Das Geduldsmotiv stellt gegenüber den früheren Auslegungen Luthers eine Erweiterung dar. Wohl betete auch der große Katechismus um die Kraft zur Ergebung; aber das Leiden, das er dabei im Sinne hatte, war nicht die allgemein menschliche Beschwernis durch Sorge und Kummer, sondern ausschließlich das Martyrium um des Glaubens willen. Der Gedankengang war dieser: Wo Gottes Wort angenommen wird und Frucht schafft, da wird das liebe heilige Kreuz nicht ausbleiben. Denke nur niemand, daß er Frieden haben werde; vielmehr wird er hintansetzen müssen, was er auf Erden hat: Gut und Ehre, Haus und Hof, Weib und Kind, Leib und Leben. Denn der Teufel verfolgt Gottes heiliges Wort und will das Kommen seines Reiches hindern; er steht schürend und hetzend hinter dem Toben unserer Feinde, der Bischöfe, Tyrannen und Ketzer. Da gilt es für uns, trotz aller ihrer Gewalt fest bei Gottes Willen zu bleiben. Darum bitten wir ohne Unterlaß: gib uns, lieber Vater, daß wir alles, was deswegen zu leiden ist, mit Geduld tragen und überwinden [2]). So trägt die Ergebung, die Luther hier erbetet, die besonderen Züge des reformatorischen Heroismus; es liegt die Stimmung der vierten Strophe von „Ein feste Burg“ über der Erklärung der Willensbitte im großen Katechismus, und der entsprechende Text des kleinen („Wie geschieht das?“) enthält zwar nicht direkt ausgesprochen [3]), doch unverkennbar die gleiche

---

1) W. A. 38, 361 Bekere, die deinen guten willen noch erkennen sollen, das sie mit uns und wir mit jnen deinem willen gehorsam sein und darüber alles ubel creutz und widerwärtigkeit gern gedültig und frölich leiden.

2) W. A. 30. I 202 f.

3) Ueberhaupt wird man sagen müssen, daß der kleine Katechismus im 3. Hauptstück an Klarheit, Kraft und Fülle hinter dem großen

Beziehung auf das opferheischende Werk der Reformation [1]). Gehen wir noch weiter zurück, so finden wir in den Traktaten von 1519 die rein ethische Deutung der dritten Bitte. „An tzweyfel 'gottis willen geschehen' ist nit anders, den seine geboth halten, den durch seyne gebot hat er seynenn willen uns eroffnet“ [2]). Es ist freilich nicht dieselbe ethische Deutung, die uns später bei Melanchthon und Calvin begegnet. Jener interpretiert: ,Da, ut omnes tibi obediant in terra; da, ut pastores Ecclesiae, Reges, Magistratus, Doctores, discipuli, cives suo loco singuli officium suum recte et feliciter faciant ac omnes tibi obediant, sicut Angeli in coelo tibi obediunt et placent tibi' [3]). Ebenso ist nach Calvins Auslegung der Gegenstand dieser Bitte der freiwillige Gehorsam, wie ihn die Engel leisten, indem sie Gottes Befehle vollführen (Psalm 103, 20). Wie im Himmel alles nach seinem Wink geschieht, so möge auf Erden Aufruhr und Bosheit überwunden und alles dem göttlichen Regiment unterworfen werden. Die dritte Bitte ist eine Erläuterung der vorangehenden: Gottes Reich kommt, wenn

zurückbleibt. Otto Perthes (vgl. S. 41) urteilt sogar, daß er Luthers tiefste Gedanken über das Vaterunser verdunkele, sofern hier das Motiv des Gebets für andere fehle und die grandiose Ueberordnung der Sorge um Gottes Namen, Reich und Willen über die eigenen Anliegen durch die Wendung in die eigene Interessensphäre (auch bei uns geheiligt werde, auch zu uns komme, auch bei uns geschehe) abgeschwächt werde; Perthes findet auch, was sich allerdings kaum kontrollieren läßt, die Erklärung des Kleinen Katechismus habe auf die Gestaltung des Gebetslebens der christlichen Gemeinde sehr geringen Einfluß geübt.

1) Diese Beziehung herrscht auch in den Katechismuspredigten des Jahres 1528 vor. An einer Stelle freilich läßt der Text der Nachschrift eine weitere Fassung der erbetenen Geduld zu; in der Predigt vom 22. Sept. (30. I. S. 48) heißt es ganz allgemein: Summa orationis huius est: da pater patientiam . . libenter essemus divites, sani, gloriosi, longaevi: haec nostra est voluntas . . . confirma cor meum, ut perferam omnia mala. Allein auch hier geht der einschränkende Hinweis auf die Anfechtungen um des Evangeliums willen voraus: wilt und soltu Gottes namen mit lere und leben ehren, so wird dich der Teufel gar getrost angreiffen an leib, ehr, gut, weib und kind.

2) Auslegung deutsch, W. A. 2. S. 100.

3) Loci, ed. 1543. cap. XIX. pag. 975. (Corp. Reformat. XXI.)

sein Wille geschieht [1]). So handelt es sich für Melanchthon und Calvin um die aktive Erfüllung des Gotteswillens im sittlichen Handeln des Berufs und innerhalb der bürgerlichen Ordnung. Luthers Ethik, die in den Vaterunserdeutungen von 1519 zum Ausdruck kommt, ist wesentlich individualistischer; sie verrät Schritt für Schritt ihre Herkunft aus der deutschen Mystik, ja sie trägt mönchische Züge. Gottes Wille, lehrt sie, fordert das Halten seiner Gebote. Welches sind Gottes Gebote? „Auffs kurtzist ist es nit anders den den alten Adam yn uns todten.“ Die böse Neigung unterdrücken, mit Fasten, Wachen, Beten, Arbeiten die Unkeuschheit bezwingen, mit Almosen und freundlichen Diensten gegen unsere Feinde den Haß und Unwillen brechen — kurz in allen Stücken den eigenen Willen brechen, das ist der Inhalt dieser Ethik. Abtötung ist ihr oberster Grundsatz, nicht das Schaffen positiver Werte in Beruf und Gesellschaft. So mortifikatorisch ist sie geartet, daß sie nicht bloß Kreuz, Marter und Widerwärtigkeit zur Zerstörung unseres Willens erfleht [2]), nicht bloß die persönlichen Gegner, auch wenn sie uns unrecht tun, als unbezahlbares Gut wertet [3]), sondern verlangt, daß man auch dem eigenen guten Willen, als einem selbstsüchtigen, der nur Nutzen oder Ehre des eigenen Ich erstrebe, mißtraue und das begonnene Werk, dem sich

---

1) Porro non agitur hic de arcana Dei voluntate, qua omnia moderatur et in suum finem destinat . . . sed hic notatur alia Dei voluntas, nempe cui respondet voluntarium obsequium . . . . tunc Deum fore regem in mundo, ubi se omnes eius voluntati subicient. Institutio, liber III, cap. XX § 43.

2) Auslegung. W. A. 2. S. 105. Ebenso in der Zusammenfassung am Schluß (a. a. O. S. 128): Ja, ob es uns wehe thut, so far du fort, straff, stich, hau und brenne, Mach als, was du wilt, das nur dein wil unnd yhe nith der unser geschee. Dgl. im Betbüchlein 1522, wo Krankheit, Armut, Schmach und sonstiges Leiden als Gottes Mittel gepriesen werden, um unseren Willen zu kreuzigen (W. A. 10. II S. 400), sowie in der Predigt vom 10. März 1523, aus der Rörer notiert: Gott möge den alten Adam sancta cruce antasten, ut mortificet . . . me mortificari, da constantiam. (W. A. 11. S. 58.)

3) Solch anfechter solt man mit allem gut keuffen. a. a. O. S. 101.

Widerstand entgegensetze, fahren lasse in dem Gedanken: 'Ach got, ich meynet, es solt szo guth seyn; so es aber nit so sein soll, bin ich tzu fryden, gescheh dein will' [1]). Hier ist der Verzicht auf alle Aktivität zur höchsten Tugend gemacht. „Lerne uns", betet der damalige Luther, „das, wenn wir etwas sehen oder hören streflichs und unns mißfellig von andern, das wir dasselb schweygen, zu decken, dir allein klagen und deinem willen heym geben" [2]). Nach diesem Grundsatz hat Luther im Ablaßstreit verfahren, als er in Altenburg dem päpstlichen Kammerherrn von Miltitz zu schweigen versprach, ja im Brief an Leo X. vom 30. Mai 1518 der Strafgewalt des Papstes sich unterwarf [3]). Hier erklingt die Resignation des späteren Täufertums oder der Spiritualisten vom Schlage Johann Sebastian Francks, die ihren aktiven Widerspruch aufgibt, sobald sie einsieht, daß man die Welt doch nicht zu ändern vermag, und nur noch innerlich seufzt und duldet. Noch war Luther nicht der Held von Worms, der für seine Ueberzeugung mit leidenschaftlicher Hingabe von Gut und Blut kämpft, noch nicht der Prophet, der im Katechismus — wie wir sahen — tatkräftige, draufgängerische Treue gegen die Sache der Reformation zur Pflicht macht. Die Vaterunsertraktate von 1519 atmen noch durchweg den Geist mystischer Gelassenheit.

„Hilff uns, das wir willig und frölich sterben und den todt in deinem willen gerne auff nemen, das wir nit mit ungedult oder verzagung dir ungehorsam werden. Hilff, das alle unser glid, augen, zungen, hertzen, hendt und füß, nit irer begirden noch willen gelassen werden, sonder in deinem willen gefangen, gestöckt und gebrochen werden. Behüt uns vor allen bösen spenstigen, hardmütigen, halßstarcken, eygensinnigen und eygenwillen. Gib uns ein rechten gehorsam, ein vol-

---

1) a. a. O. S. 103. 2) Kurze Form. W. A. 6. S. 15.

3) Die Wendungen, die er hier gebraucht —. Verhänget Leben, verhänget Tod, wie es Euch gefällt! Eure Stimme werde ich als Christi Stimme anerkennen — stimmen durchaus zu dem Wort von den Anfechtern, durch die Gott unseren Willen breche. (Vgl. S. 11, Anm. 3.) Darum „wir unsern willen sollen faren lasszen und des widdersachers willen lassen recht haben" (Ebenda).

kumne, ledige gelassenheit in allen dingen, geistlich, weltlich, ewigklich und zeytlich" [1]).

Diese Gelassenheit schließt die Ergebung in den göttlichen Schicksalswillen ein. Aber das Ergebungsmotiv, am Gethsemanebeispiel veranschaulicht [2]), ist doch nur ein sekundäres. Uebergeordnet ist das ethische der Willensabtötung [3]), und die Passivität der Ergebung ist nur Mittel zum Zweck, während sie in den Aeußerungen von 1534 und 37 selbständig neben den aktiven Gehorsam gestellt wird.

Wie erklären sich diese Unterschiede der lutherschen Vaterunserexegese? Die Frage muß zunächst genauer gestellt werden. Man muß sich vor Augen halten, daß Luthers Aeußerungen nur zum Teil originelles Gedankengut in sich bergen, sofern die einzelnen Auslegungsmöglichkeiten zumeist schon in der katechetisch-homiletischen Tradition vorlagen; ist doch bereits im 3. Jahrhundert das Herrengebet zum Taufsymbol als ein zweites katechetisches Lehrstück hinzugetreten. Ein niederdeutsches Erbauungsbuch aus dem Jahr 1493, das in der Berliner Staatsbibliothek handschriftlich vorhanden ist, disponiert die 4. Bitte nach dem Schema: dat materlye broth — dat sacramentlike broth — dat brot der lere [4]). Genau so unterscheidet Nicolaus von Dinkelsbühl um 1400 „dreyerlay prod: von erst das gemain prot, und in dem alle andre ding leiplicher narung und notdurfft. Zw dem andern mal . . das hymelisch prot: das ist gottes leichnam. Zw dem dritten mal . . das geistlich prot der lere, das da geistleichen die sel nert und pesterkcht" [5]). Andere Erklärungen des ausgehen-

1) Kurze Form. W. A. 6. S. 15. 2) Auslegung. W. A. 2. S. 102.

3) Ebenfalls noch in der Vaterunserparaphrase der deutschen Messe 1526: „Das wyr auch mit seym geyst gesterckt werden, seynen willen zu thun und zu leyden, beyde ym leben und sterben, ym guten und bosen, alzeyt unsern willen brechen, opffern und todten."

4) Abgedruckt im Anhang zu Otto Dibelius, Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche. Gießen 1903. S. 174.

5) Ebenda S. 143. Weitere Beispiele der Dreiteilung: S. 160 f. 163 f. 171. 173.

den Mittelalters bringen nur eine Deutung: entweder die leibliche[1]) oder die spirituell-sakramentale[2]). Ebenso gehören beide Auffassungen der Willensbitte, die ethische wie die auf das Schicksal bezügliche, der Ueberlieferung an:

„Wann wir sprechen in dem heyligen pater noster: dein wil gesohech auf erden als in dem hymel" — heißt es in den Predigten des Magisters Nicolaus von Dinkelsbühl — „so pit wir, das unser hymelischer vater uns verleih, ... das wir willikhleich tun, was er uns gepoten hat und auch uns fleyzzen tzw volpringen, was er uns geraten hat, und das gevallen seine werich, die er mit uns oder mit den unsern wurchund ist, es sei gelukchsamkeit oder widerwertichait, also das wir dawider wissentleich und pedechtikchleich nicht murmeln noch widerstreben" [3]).

Meist finden sich beide Deutungen in der spätmittelalterlichen Literatur nebeneinander; doch begegnet auch jede von beiden isoliert [4]). Luthers Auslegungen stellen mithin keine Neuschöpfungen dar, und die Frage lautet nicht: welche Entwickelung Luthers spiegelt sich in seinen verschiedenen Auslegungen? Vielmehr muß gefragt werden, wie sich die Bevorzugung bald dieser, bald jener der herkömmlichen Deutungen erkläre. Die Richtigkeit der Fragestellung ist keineswegs bedeutungslos. Die erste Fassung wäre durch Hinweis auf Luthers rein innerliche Entwickelung, seine Wandlung von mystisch-mönchischem Empfinden zur natürlich-bürgerlichen Sinnesart vollauf befriedigend beantwortet. Die zweite Fassung, die dem Tatbestand genauer entspricht, legt es nahe, auch taktische Ursachen für die Verschiedenheit der Interpretation anzunehmen. Luther ist ja nicht in eigener Entdeckerarbeit von einer Erklärung zur anderen fortgeschritten; vielmehr stand er von vornherein einer sämtliche Deutungsmöglichkeiten umfassenden katechistischen Stoffmasse gegenüber. Gewiß ist auch die Auswahl bald dieser, bald jener Deutung durch den innerlichen Entwicklungsgang des Wählenden mitbedingt. Aber sollte nicht eine katechetische Stoffauswahl zu er-

---

1) Ebenda S. 106. 2) Ebenda S. 167. 175. 3) Ebenda S. 142.
4) Beide s. Dibelius S. 160. 163. Die ethische allein: S. 170. 173 f. 175. Die schicksalsbezügliche allein S. 167.

heblichem Teil durch das gerade in Luther so starke Berufsgewissen, sein Pflichtgefühl gegenüber dem religiös zu erziehenden Volk, bestimmt sein? Dann wären der Uebergang von der spirituellen zur leiblichen Erklärung der Brotbitte und der stärkere Akzent der Schicksalsergebung in der Exegese der Willensbitte Ergebnisse pädagogischer Rücksicht.

Dieser Gedanke ist mehr als eine apriorische Vermutung. Es muß schon auffallen, daß sämtliche Vaterunserauslegungen[1] Luthers populärer Art sind. Zu Anfang des Jahres 1518 hatte sein Schüler Johann Agricola (latinisiert aus Schneider = Schnitter) die in der vorjährigen Fastenzeit gehaltenen Vaterunser-Vorträge seines Lehrers auf Grund seiner Nachschrift und mit eigenen Zusätzen herausgegeben. Luther, mit dieser Bearbeitung nicht ganz zufrieden, entschloß sich zu eigener Publikation, behandelte aber zunächst den Gegenstand nochmals in Abendandachten vor Kindern und einfachen Leuten und veröffentlichte dann seine Auslegung ausdrücklich als bestimmt „fuer dye einfeltigen leyen“. Das Gebet des Herrn scheint ihm nur als Gegenstand des religiösen Volksunterrichts traktabel; eine wissenschaftliche Behandlung für Gelehrte kommt ihm nicht in den Sinn. Die Macht der Tradition hat ihm das Vaterunser in den lediglich katechistischen Gesichtskreis gerückt. Es läßt sich nachweisen, daß der pädagogische Gesichtspunkt tatsächlich bis in Einzelheiten bestimmend gewirkt hat. Die eben genannte Auslegung von 1519 faßt zum Schluß alles Gesagte in dem Abschnitt „Kurtz begreiff und ordenung aller vorgeschrieben“ noch einmal zusammen. In Rörers Nachschrift der Katechismuspredigt vom 26. Mai 1528 über die 4. Bitte findet sich der ausdrückliche Vermerk: Quanquam hic contineatur etiam spiritualis panis, In simplici tamen sensu manebimus,

1) Das gilt auch für den Großen Katechismus, der doch keineswegs für die wissenschaftliche Diskussion in der Theologenwelt, sondern als Anleitung für die Praxis der Prediger, Schullehrer und Hausväter bestimmt war. Vgl. die Ausführungen von O. Albrecht: W. A. 30. I. 477 ff.

quia pueris praedicamus[1]). Und von den beiden Deutungen der Willensbitte ist gerade die das Ergebungsmotiv betonende populär geworden[2]).

Der pädagogische Typus der Vaterunserbewertung, den Luther vertritt, erschöpft sich nicht in der vorzugsweise katechistischen Behandlung. Jeder, der den hohen Gehalt des Herrengebetes empfindet, wird schließlich bemüht sein, ihn Kindern und Unmündigen durch verständliche Deutung näherzubringen. Das Charakteristische dieses Typus aber ist, daß er die pädagogische Tendenz in das Gebet selbst hineinlegt. Das Vaterunser ist ihm nicht nur Gegenstand des kirchlichen Unterrichts, sondern von seinem Ursprung her selbst Unterricht. Er, dem wir es verdanken, erweist sich in ihm als „der frum, trew schulmeister". Brevitas und perspicuitas[3]) verraten seine pädagogische Meisterschaft. Gebetsanweisung hat er darin erteilt. Als Vorbild und Prüfstein hat er dies Gebet gegeben. Schon die Anrede „Unser Vater", nicht „mein Vater", enthält eine

1) W. A. 30. I. S. 14.

2) Eine Reihe von Belegen steht bei Thomas Schmidt, a. a. O. S. 199 ff. Nach seinen Notizen verweilte die Erbauungsliteratur des orthodoxen Zeitalters gern bei altkirchlichen Beispielen wie Polykarp, Cyprian, Dionysius Areopagita, Martin von Tours oder der Kaiserin Eudoxia, die sämtlich die 3. Bitte im Sinne frommer Ergebung gebetet haben, oder bei dem Brief, den Thomas Morus 1529 an seine Gattin schrieb, als eine Feuersbrunst fast sein gesamtes Hab und Gut vernichtet hatte, und der ganz auf den Ton gestimmt war: Es geschehe der Wille des Herrn! Der Medizinprofessor Christian Lange in Leipzig, gestorben 1662, nannte auf die Frage, welche Bitte für einen kranken oder sterbenden Christen die kräftigste und sinnreichste sei, die dritte. Hier ist diese ihres ethischen Gehaltes völlig entkleidet und ausschließlich zum Kreuz- und Sterbegebet geworden. Das Ergebungsmotiv prävaliert endlich in Christian Scrivers berühmtem „Seelenschatz" 1675 ff., der die sieben Bitten gleich den hellglänzenden Perlen an einer Schnur oder den Gelenken einer Kette alle köstlich, nötig und nützlich findet, aber der dritten doch den Vorzug gibt. „Sie ist uns am zuträglichsten, weil uns ja nichts bessers und heylsamers wiederfahren kann, als wenn der heilige und gute Wille Gottes an uns und allenthalben vollbracht wird" (III. 14).

3) Tischreden IV. Nr. 4461.

Lehre. Sie läßt nicht zu, daß der Einzelne für sich allein bitte; für die Gesamtheit aller Menschen soll er beten. Das Gebet sei ein geistliches Gemeingut. „So er unser aller vater ist, will er, das wir under einander bruder sein sollen, freuntlich liben und fuer einander bittenn gleych wie fuer uns selbst“ [1]). Alle anderen Gebete, die nicht dieses Gebetes Inhalt und Meinung haben, sollen verdächtig sein [2]). Luther wendet dieses Kriterium gegen eine Reihe katholischer Gebete seiner Zeit [3]) an, die allein den Sinn hätten, daß Gott uns Gesundheit und langes Leben, Güter und Ehre oder auch Ablaß verleihe; dort werde mehr unser Wille als Gottes Wille gesucht. Der Reformator verwirft nicht geradezu diese Art Gebete; aber er tadelt die zu große Zuversicht, die man auf sie setze. Das „recht geistliche, innerliche, wahrhaftige“ Vaterunser werde dadurch in den Schatten gestellt. Am Vaterunser soll der Christ beten lernen. Das bloße Hersagen seiner Worte, das Murmeln und Plappern des Mundes, tut es freilich nicht. Die Worte eines Gebets sind ja

1) Auslegung W. A. 2. S. 86.

2) Ebenda S. 82. Vgl. Predigt vom 9. März 1523: Was sich nicht mit dem Vaterunser reimt, ist kein Gebet (11. S. 55).

3) Die Zeit, in der das Volk nur Paternoster, Credo und Ave gelernt hatte, lag bereits weit zurück; auch die deutschen Versgebetlein genügten nicht mehr. In den Frauenorden forderte das Bedürfnis der ungelehrten Nonnen Ersatz des lateinischen Breviers. So entstanden zahllose Marien- und Heiligengebete, Bernhards und Brigittens Betrachtungen u. a. Vgl. Klapper, Das deutsche Privatgebet im ausgehenden Mittelalter (Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine, Berlin 1914. S. 216 ff.). Uebrigens hat Luthers energische Konzentration des Gebetslebens auf das Vaterunser und die daran anknüpfende Meditation jene Entwicklung nicht aufzuhalten vermocht. Es entstand sogar auf evangelischem Boden eine über die lutherische Reduktion hinausstrebende Gebetsliteratur, und ihr Erforscher, Paul Althaus, kommt zu dem Ergebnis, ihre Geschichte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bezeichne den organischen Prozeß eines immer stärkeren Einströmens mittelalterlicher Mystik, unter zunehmender Abhängigkeit von der römischen Gebetsliteratur und fortgesetzter Zurückdrängung des evangelischen Sondergutes. (Zur Charakteristik der ev. Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert. Leipziger Reformationsfestprogramm 1914.)

nichts weiter als Anreizung und Bewegung der Seele, daß sie dem Sinne nachdenke, den die Worte anzeigen. Der Trompete, Trommel oder Orgel gleichen sie; sie lenken die Aufmerksamkeit in bestimmter Richtung. Sobald die Seele gewahr wird, was sie spricht, läßt sie die Worte fahren und hängt nur noch dem Sinne nach. Gleichwohl warnt Luther als nüchterner Psycholog vor einem Beten, das auf Worte verzichtet. Der heilige Agathon, von dem Hieronymus erzählt, daß er in der Wüste dreißig Jahre lang einen Stein im Munde trug, um Schweigen zu lernen, durfte es wagen, sich auf wortloses Gebet zu beschränken. Er war wohl geübt im Geist und hatte Erfahrung, sich die fremden Gedanken aus dem Sinn zu schlagen. Aber wir müssen uns an die Worte halten und an ihnen aufsteigen, bis die Federn wachsen, so daß man ohne Worte zu fliegen vermag[1]). Das religiöse Genie Luthers selbst hat diese Regel beobachtet. In der Schrift für Meister Peter zieht er den Schleier vom Mysterium des eigenen Betens. Das nimmt seinen Ausgang stets vom Vaterunser. Dies setzt ihn in Gebetsstimmung, wenn ihn der Teufel dahin gebracht, daß er von Gott wegfloh, und oft geschieht es, daß er bei einer Bitte „in so reiche Gedanken spazieren kommt", daß er die vorhergehenden oder folgenden „überhüpft", ja die sechs übrigen alle beiseite läßt.

„Wenn solche reiche gute gedancken komen. so sol man die andern gebete faren lassen und solchen gedancken raum geben und mit stille zuhören und beyleibe nicht hindern. Denn da predigt der heilige Geist selber, Und seiner predigt ein wort ist besser denn unser gebet tausent" [2]).

Dies Stehenbleiben bei der oder jener Bitte beleuchtet blitzlichtartig die Rolle, die das Vaterunser in Luthers religiösem Leben spielt. Es dient ihm als Ansporn und Leitseil für die Gebetsmeditation. Schon die Einmischung von Psalmworten beweist dies[3]). Wohl ist ihm das Herrengebet orandi optima forma; aber er fährt fort: non tamen malum est, immo

1) W. A. 2. S. 85. 2) W. A. 38. S. 363.
3) Admisceo nonnunquam aliquid ex psalmo. Tischreden I. Nr. 421.

maxime prodest, diserte (d. h. in ausführlicher Weise) haec vel illa rogare[1]). Es ist ein Anfang, Anfang der Gemütserhebung zu Gott, nicht ein Letztes und Höchstes, zu dem die Frömmigkeit aufsteigt, in dem die Meditation ausklingt. Dem eigenen meditativen Gebrauch entspricht es, daß mehrere Vaterunsererklärungen Luthers in Gebetsform geschrieben sind[2]), und daß seine „Deutsche Messe" von 1526 in die Gottesdienstordnung eine Umschreibung des Vaterunsers

1) Tischreden V. Nr. 5772.

2) So der „Kurtz begreiff" am Ende der „Auslegung" (2, 128 ff.), die „Kurze Form" und die „Einfältige Weise" für Meister Peter. — Diese Form findet sich nicht allein bei Luther. Es sei z. B. verwiesen auf die Vaterunsererklärung des Danziger Predigers Matthias Bynwalth vom J. 1525 (neu hrsg. von Hermann Freytag, Leipzig 1910 in: Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, IV. Band, 2. Heft.) Der Verfasser ist ein eifriger Anhänger, ja ein Apostel der Reformation. Sein Büchlein ist jedoch unabhängig von den lutherischen Publikationen zum VU. Vor allem die Sprache ist in ihrer Plastik originell. Er teilt mit Luther den individualistischen Reichgottesbegriff und bittet: Mache unseren Baum tüchtig, daß er, mit deinem Geist gefeuchtet, mit hitziger Liebe gekochte, reife und schmackhafte Früchte bringe. Die Deutung der Willensbitte ist rein ethisch, doch nicht mortifikatorisch. Statt der Engel füllen hier die Gestirne den Begriff des Himmels, der hier nicht als metaphysische Größe, sondern als Universum empfunden wird. Sonne und Mond — heißt es — halten ihren Lauf; so sollte es mit uns auch sein. Herr, gib uns dein Gesetz in unsere Eingeweide. Die vierte Bitte erfährt doppelte Auslegung: das geistliche Brot ist das Hauptanliegen, doch wird die „leybliche Fütterung" nicht vergessen. Es sei ferner erinnert an des Erasmus Precatio Dominica in septem portiones distributa (1524, bald darnach verdeutscht durch Joh. Pinicianus). Hier treten die spirituellen und mönchisch-mortifikatorischen Elemente fast noch mehr als bei dem damaligen Luther hervor. Erasmus betet bei der 2. Bitte: Quoties vehementissimos naturae affectus et ea quae nobis sunt carissima veluti parentes, liberos, uxorem, cognatos amore tui neglegimus .... toties debellas in nobis regnum satanae ac tui regni potentiam aperis. Neglegere drückt eine stärkere Entwertung aus als die Opferstimmung des lutherischen „Laß fahren dahin". Die Verteilung der sieben Bitten und der anschließenden Gebetsmeditationen auf die sieben Tage der Woche hat auch Luther in der Einzelseelsorge empfohlen. Noch im 17. Jahrhundert begegnet sie uns. (Vgl. Thomas Schmidt, a. a. O. S. 6 f., 15 ff.)

einfügt, die den Hörer zur eigenen Meditation anregen soll. Wenn dies an der bedeutsamen Stelle zwischen Predigt und Sakrament geschieht, wo über die innerlich emporgehobenen Hörer die unbedingte, im gemeinsamen „Amen" ausgesprochene Gewißheit der Gebetserhörung kommen soll, so zeigt es, daß einem Luther auf den Höhepunkten religiösen Erlebens der einfache Vaterunsertext nicht genügt und ihm nur die Vaterunsermeditation dem seelischen Bedürfen gerecht zu werden scheint. Auf der Höhe religiöser Bewegtheit hat sich der mittelalterliche Mensch über das ererbte Wort in die Sphäre eigener Formung hinausgeschwungen, während dem modernen Menschen gerade dann das eigene Wort versagt und nur der klassische Monumentalausdruck des religiösen Komplexes als ein Unüberbietbares innerlich Genüge tut. An die Stelle der vom Vaterunser ausgehenden Meditationspädagogie ist ein klassizistisch-monumentalistischer Typus seiner Bewertung getreten, für den das Herrengebet nicht mehr bloß eine Gebetsanleitung, sondern ein Letztes und Höchstes, zu dem unser religiöser Besitzstand zu gelangen vermag, bedeutet.

Doch bevor wir diesen modernen Typ darzustellen haben, müssen wir zunächst den lutherischen in seiner Weiterentwicklung verfolgen. Der Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts ist der Schöpfer des Vaterunsers „der fromme und treue Schulmeister" geblieben. Wie Luther seine „unendliche Rhetorica" bewunderte[1]), so preist ihn Valerius Herberger als „Meister mit der gelehrten Zungen"[2]). Mit einem Fleiß, der uns zu gleicher Liebe gegen den Psalter anspornen solle, habe er gerade aus diesem Buch der Schrift das Vaterunser zusammengewoben[3]). Nicht genug kann man seinen Aufbau rühmen;

1) Tischreden III. Nr. 3651.

2) Ev. Hertzpostille 1613. I. 490.

3) Anrede aus Ps. 89, 27. 123, 1. I. Bitte: 115, 1. II. Bitte: 84, 10. III. B.: 143, 10. IV. B.: 132, 15. V. B.: 65, 4. VI. B.: 27, 12. 141, 4. VII. B.: 25, 16. Beschluß: 22, 29. 147, 5. 104, 31. Die Belege bei Thomas Schmidt, a. a. O. S. 22.

es ist „das allerkünstlichste Gebet“ [1]). Insbesondere wird die Stellung der Brotbitte in der Mitte des Ganzen als ein Glanzstück des „allweisen Lehrmeisters“ [2]) hervorgehoben. Man wird nicht müde, immer neue Feinheiten aufzudecken. Bald wird die logische Strenge seiner Anordnung dadurch veranschaulicht, daß man jede Bitte mit einem einzigen Imperativ oder Adjektiv charakterisiert [3]); bald werden die Bitten zu den 10 Geboten [4]), der Tafel der Tugenden [5]), zur Genesis [6]),

1) Hieronymus Mencelius (1517—90), 65. Predigt über den Katechismus, S. 209.

2) Die Brotbitte gehöre in den ersten Teil des Gebets de bonis conferendis, nicht in den zweiten von der Schuldbitte ab, der de malis auferendis handele. Da nun das Leibliche dem Geistlichen und Ewigen nachgestellt werden müsse, stehe sie füglich am Ende des ersten Teils, hinter den Bitten für Namen, Reich und Willen Gottes. So Andreas Kesler, Theologia casuum conscientiae 1651 cap XII. p. 80.

3) So Nicolaus Selnecker: Lehre (1. Bitte); regiere (2.); hilf (3.); nähre (4); verzeihe (5.); erhalte (6.); errette (7.)! Paedagogia christiana 1566 ff. (übs. v. L. Mai 1569 ff.) III. Teil. Ebenso Caspar Finck (1578—1631) in dem Distichon (Ars artium, 4. Traktat, cap. XXXIV. S. 264):

Sanctifica, rege, duc, ale, parce, tuere beaque,
o pater, o aevi maxime rector! Amen.

Der Pentameter entspricht der Anrede und dem Beschluß. Jakob Thomasius (1622—1684), Histor. Spruchbuch, S. 562 u. 567, kennzeichnet die Bitten durch Adjektiva: die 1. sei die heiligste, die 2. die seligste (Gottesreich = Seligkeit), die 3. die schwerste, die 4. die leichteste, die 5. die gefährlichste (an der Parabel vom Schalksknecht erkenntlich), die 6. die sicherste (sind wir frei von Versuchungen, so sind wir sicher), die 7. die nötigste (solange wir auf dieser bösen Welt leben).

4) Anrede || 1. Gebot. 1. Bitte || 2. Gebot. 2. Bitte || 3. Gebot. 3. Bitte = Summa aller Gebote. 4. Bitte || 4. Gebot. Die 5. Bitte bezieht sich auf die Uebertretung des 5.—10. Gebots. 6. und 7. Bitte || Beschluß der Gebote (2. Mose 20, 5 f.). Selnecker, Paedagogia III. S. 3.

5) Johannes Arndt zeigt, daß man am Vaterunser „die fürnehmsten christlichen Tugenden erlerne und prakticiere“. Die Anrede enthalte die vera Dei agnitio, die 1. Bitte flehe um fides, die 2. um spes, die 3. um caritas, die 4. um temperantia, die 5. um iustitia fidei, die 6 um fortitudo et prudentia christiana, die 7. um perseverantia christiana oder patientia. In der Doxologie komme gratitudo et confessio zum Ausdruck. (Postilla 1616. fol. 421.)

6) Simon Musaeus in der Richtigen Auslegung des ersten Buches

zu Psalm 145[1]) oder Jesaja 9, 6. 7[2]), auch zu dem Lied „Erhalt uns Herr bei deinem Wort“ [3]) in Parallele gesetzt. Großer Beliebtheit erfreut sich das Gleichnis von dem königlichen Hof, durch den das Vaterunser den Betenden geleite. Die erste Bitte führe in die Schloßkirche, da Gottes Wort lauter und rein gelehrt werde, die zweite in den Palast, der Christi Reichsherrlichkeit veranschauliche, die dritte in die Kanzlei, wo uns geoffenbart werde, was im Rat der hochheiligen Trinität von Ewigkeit her beschlossen worden, die vierte in Küche und Kellerei, die fünfte in die Zins- und Rentkammer, wo unsere Schuld registriert stehe, die sechste in das Zeughaus der geistlichen Wehren und Waffen, die siebente in den Lustgarten[4]).

Mose 1576, fol. 6: Das Vaterunser entspricht dem Inhalt des ersten Buches Mose. Dort handelt es sich um drei Reiche: das Reich Christi, um dessen fürnehmste Schätze (Offenbarung, Glaube, Gehorsam) die ersten drei Bitten flehen, — das Reich der Natur, dessen Güter die Brotbitte begehrt, — das Reich des Teufels, wider das sich die letzten drei Bitten richten. Von Simon Musaeus existiert auch ein besonderes Büchlein über das VU., das Hermann Beck (Leipzig 1893) neu herausgab.

1) Bei Arnold Mengering (1596 – 1647), Schola catechetica S. 332.

2) Paulus Röber konstruiert in seinen „Auserlesenen Zeitpredigten“ 1658, S. 131 folgende Parallelen: Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben || Vater unser (durch den Sohn ist Gott unser gnädiger Vater worden). Welches Herrschaft ist auf seiner Schulter || der du bist im Himmel (Himmel = Allmacht). Und er heißt wunderbar || 1. Bitte. Rat || 2. Bitte (Christus = der Reichsrat). Kraft || 3. Bitte (Er hat Macht, unsern Willen zu brechen). Held || 4. und 5. Bitte („Es ist Gibbor, der Geber (des Brots) und Vergeber (der Schuld). Heldische Naturen sind nicht filzig, auch nicht duckmäuserisch noch zornhaltend“). Ewig Vater || 6. Bitte (Welt, Teufel und Fleisch sollen uns nicht aus seinem Vaterherzen reißen). Friedefürst || 7. Bitte (Friede = alles Gute). Auf daß seine Herrschaft groß werde usw. || Beschluß. Solches wird tun der Eifer des Herrn || Amen.

3) Selnecker (Paedag. III. fol. VI) parallelisiert die drei ersten Bitten mit den 3 Strophen dieses Liedes.

4) Mehrfach zu belegen, z. B. Cyriacus Spangenberg, Cithara Lutheri III. 1581. — Casp. Finck, Ars artium, 4. Traktat, cap. XXXI. p. 255. — Mich. Raab a. a. O. — Auch in derartigen Schemata war Luther Vorbild. In den Tischreden (IV. Nr. 4853) findet sich folgendes:

Außer der Würde des gelehrten Schulmeisters erhält der Herr Christus auch den Titel eines Advokaten, der im Vaterunser den Seinen eine Supplikation an den himmlischen König diktiert und dabei den stylum curiae, die herzbrechenden Worte so fein getroffen hat, daß wir mit dieser commendation getrost vor Gottes Gericht erscheinen dürfen [1]). Wie aber immer die Beiwörter lauten, die den Schöpfer des Vaterunsers schmücken sollen, sein Gebet gilt stets als „Richtscheit und Norm, nach welcher alle anderen Gebete müssen gerichtet werden“ [2]). Der Gedanke, daß Jesus im Vaterunser Gebetsunterricht erteile, wird schließlich dahin erweitert, daß er überhaupt nicht gebetet habe, weil er ein Bedürfnis dazu empfunden hätte, sondern nur um den Wert des Gebets anzupreisen. Damit wird seinem Gebetsleben, in das uns die Evangelien hie und da einen keuschen Blick gestatten, alle Echtheit und das Numinose, das für uns im Bild des betenden Heilands liegt, abgestreift; der Beter Jesus ist zum faden Erziehungstechniker, zum Komödianten einer pia fraus geworden. Diese fürchterliche Betrachtung, die wir merkwürdigerweise bei dem gemütvollsten der orthodoxen Dogmatiker, bei Johann Gerhard [3]), finden, hat an Luther selbst keinen Vorgänger. Dessen Auffassung von Jesus dem Schulmeister, der im Vaterunser Gebetsunterricht erteile, verstieg sich doch nicht zu dem Gedanken, daß all sein Beten nur ein Unterricht gewesen sei; z. B. nahm die „deutsche Auslegung“ von 1519 das Gethsemanegebet durchaus als Ausdruck eines wirklichen Seelenkampfes Jesu [4]).

---

t. nomen sanctificetur t. regnum veniat t. voluntas fiat	in	rationabili irascibili concupiscibili	contra	daemones mundum carnem.

1) Val. Herberger a. a. O. S. 490 und Geistl. Trostbüchlein I. Teil, c. 11. S. 141 f. — Andreas Kesler, Theol. casuum conscientiae 1651 cap. XI S. 77 ff. — J. G. Dorsch (1597—1659), Bibl. Andachten II. S. 499 ff. — Mich. Raab a. a. O.

2) Nath. Tilesius, Erklärung des kleinen Katech. Lutheri, 1638, S. 478.

3) Meditationes sacrae 1606. c. XXV.

4) W. A. 2, 102. — Ebensowenig durften sich diejenigen Ortho-

Der Pietismus hat keinen neuen Typus der Vaterunserbewertung geschaffen. Ueber Spener spottete man in Dresden: Der Kurfürst wollte einen Hofprediger haben und bekam einen Schulmeister. Dieser hat daselbst den Katechismusunterricht in der Kirche eingeführt, nachdem er schon früher Katechetische Tabellen und eine Erklärung des Lutherschen Katechismus (1677) veröffentlicht hatte. Von sämtlichen Großen der pietistischen Bewegung haben wir Katechismuspredigten[1]), und eine eifrigere Handhabung dieses Unterrichts ist entschieden von ihnen aus-

---

doxen auf Luther berufen, die, während sie Jesus zum großen Schulmeister machten, selbst sehr kleinliche Schulmeister waren. Luther hatte sorglos die beiden Formen „Vater unser“ und „Unser Vater“ nebeneinander gebraucht: letztere in der Bibelübersetzung dem deutschen Sprachgefühl gemäß, während er im Katechismus dem Herkommen folgend das liebreiche und zuversichtweckende Wörtlein „Vater“ voranstellte. Im Jahre 1716 aber erhob sich in Magdeburg ein Sturm der Entrüstung, als der Pfarrer Meybring in Anwesenheit König Friedrichs I. mit Rücksicht auf die Gewohnheit der Reformierten „Unser Vater“ gebetet hatte. Das geistliche Ministerium bezeugte ihm schriftlich sein Mißfallen; am liebsten hätte es ihm den Prozeß gemacht, doch der Magistrat nahm die Klage nicht an. M. bat den Helmstedter Abt Joh. Fabricius um sein Votum. Der entschied für ihn, riet aber in einer Beilage, es weder zu gerichtlicher Entscheidung noch zur Einholung von Fakultätsgutachten kommen zu lassen, da die Gegner wahrscheinlich siegen würden. So begnügte sich M. mit einer „standhaften und sanften“ Antwort. (Nach H. Ph. C. Henkes „Magazin“ für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte 1796. V. S. 116—145.) — Schließlich hat man sich noch im Zeitalter der Neologie über die richtige Form, wenn auch nicht in konfessionellem, sondern nur in sprachlichem Interesse, Gedanken gemacht. Der Ravensburger Pastor J. M. Schwager hatte in einem Predigtbuch für gebildete Christen (1794) die Wortstellung „Vater unser“ als undeutsch bezeichnet. Sein Rezensent in Nicolais Neuer Allg. Deutscher Bibliothek (23. I. S. 81), der Oberhofprediger W. F. Schäffer in Gotha, erteilte ihm die energische Belehrung, daß gerade die Umkehrung undeutsch sei, weil das Pronomen adiectivum „unser“ keinen Vokativ habe; hingegen sei „unser“ nach „Vater“ Genitivus pluralis des Pronominalsubstantivs Ich.

1) Von Spener aus dem J. 1689, von A. H. Francke aus dem J. 1726, von Zinzendorf eine Anzahl Kinderreden: über das Gebet des Herrn z. B. am 3. Dez. 1755 und 27. Jan. 1756.

gegangen. Bei dieser Sachlage mußte unwillkürlich die Behandlung des Vaterunsers unter wesentlich katechistische Gesichtspunkte treten, das Vaterunser in erster Linie als ein Stück des so energisch betriebenen Katechismusunterrichts erscheinen. Diese Gewöhnung aber gab dem Gebet den Charakter eines Textes für Kinder. In ihm sind die Bitten, wie August Hermann Francke sagt, aufs allereinfältigste und kindlichste abgefaßt, wie etwa die Kinder mit ihren leiblichen Eltern umzugehen pflegen, wenn sie hungern oder Durst empfinden [1]. Als das Ziel der Gebetserziehung erscheint Francke, daß die Kinder ihre eigene Not mit eigenen Worten dem lieben Gott vortragen lernen. Das Vaterunser ist dann nur ein Lehrmittel für die Anfängerstufe; auf höherer Stufe steht das freie Gebet [2]. Demgemäß fällt in den „Katechetischen Predigten" Franckes dem gesamten Vaterunser nur der stiefmütterliche Raum zweier Reden zu, während er für jedes der 10 Gebote eine ganze Rede übrig hat. Es springt weiter in die Augen, daß Francke keine eigentliche Auslegung der einzelnen Bitten gibt. Er bleibt an den beiden ersten Worten haften. Sie sind ihm die größten und schwersten. Wer mit wahrem Glauben sprechen kann „Vater unser", der ist schon über den Berg und kann die anderen Worte alle in derselben Glaubenskraft hinzutun [3]. So gibt er der ersten Vaterunserpredigt das Thema: „Der Eingang in das Heilige" und legt als Text Hebr. 10, 19—23 zugrunde. Er redet dann von der psychologischen Ermöglichung des Gebetes zum Vater. Der Hauptgedanke ist: wir können nicht

---

1) So im „Kurzen und einfältigen Unterricht".

2) Auch Spener betont in der Einleitung zur Behandlung des Vaterunsers in den „Kurtzen Katechismuspredigten", daß man sehr wohl auch mit anderer gottseliger Lehrer oder aus eigener Andacht fließenden Worten Gott anzurufen vermöge. Das Vaterunser, dessen „schöne Kürtze" er preist, muß aber als Anleitung jedem Christen bekannt sein. Christus hat diese heilige Formel „aufgeschrieben", damit wir sehen möchten, was wir zu bitten haben (S. 368).

3) Aehnlich Luther in den Tischreden II. Nr. 1236: Wer Pater sagen kann, der hat schon gewonnen.

anders als gewaschen im Blut des Sohnes im Gebet zum Vater kommen. Franckes eigenes Vaterunser würde beginnen: Vater von uns, denen Christi Blut den Zugang zu dir erschlossen! Jesu Text ist ihm bloße „Anleitung“; zu eigentlichem Beten gelangt nur, wer bei einem jeglichen Wort desselben mit stiller Betrachtung stehen bleibt[1]). Damit wird der meditative Vaterunsergebrauch empfohlen, den Luther übte. Doch stellt auch diese Meditation bei Francke noch Vorstufe dar. Das eigentliche Gebet strömt frei aus dem eigenen Herzen. Es ist dem nur möglich, der die wahre Buße und Bekehrung hinter sich hat. Ohne Buße und Bekehrung ist alles Beten Heuchelei.

So schätzte auch Zinzendorf das Vaterunser im Grunde nur als Mittel, um Kinder „mit Gott und Jesu bekannt zu machen“[2]); seinem eigenen Empfinden tat es nicht Genüge. War ihm doch der bloße Vaterglaube suspekt, so daß er ihn in seiner bizarren Weise als Groß- und Schwiegervaterreligion herabsetzte. Unser wirklicher Vater sei der Herr Jesus, an ihn müsse sich genau genommen das Vaterunser richten[3]).

Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, daß die Pietisten im Subjektivismus ihrer Frömmigkeit[4]) der objektiven monumentalen Größe des Herrengebets nicht gerecht geworden sind. Es stellt für sie nur ein Mittel dar, an dem sich das eigene Gebetsleben zu bilden vermag. Das war der Form

---

1) „Mit dem lieben Vaterunser möge man anfangen usw.“ (Anweisung, recht und wohlgefällig zu beten.)

2) Kleine Schriften. Nachlese. 1740. S. 111. In der Rede an die Mägdlein in Herrnhut vom 27. Jan. 1756 bringt er das Gebet des Herrn in folgenden kindlichen Vers: Vater, dein Name heilige, dein Reich preise, dein Will gescheh, wollst uns täglich speisen, wie wir verzeihen, Schmach wenden, die wir scheuen, vom Bösen freien.

3) Die trockenste Theologie, die die ganze Welt erfüllt, ist die, daß man immer vom Vater redet und den Sohn überhüpft. Diese Theologie hat der Teufel erfunden. (Sammlung öff. Reden, in Amerika 1742 gehalten. 1794. II. 255.)

4) Ein Gleiches gilt mutatis mutandis vom Schwärmertum des 16. Jhdts. Gestalten wie Schwenckfeld haben lieber das eigene freie Gebet kultiviert, statt dem Vaterunser nachzusinnen.

nach dieselbe Auffassung, wie sie Luther vertreten hatte. Auch für ihn stand das Vaterunser am Anfang. Aber darin lag bei ihm kein Werturteil. Er empfand das Große am Vaterunser. Es galt ihm als so unerschöpflich reich, daß nicht nur das Kindheitsstadium daran zu lernen habe, sondern der reife Christ immer wieder zu diesem Anfang zurückkehren müsse. „Denn ich noch heutiges tages an dem Pater noster sauge wie ein kind, trincke und esse wie ein alt mensche, kan sein nicht satt werden[1].“ Freilich reichen alle diese Dokumente tiefer Ehrfurcht nicht hin, die Zuordnung Luthers zu dem später darzustellenden monumentalistischen Typus der Vaterunserbewertung zu veranlassen. Allenfalls könnte man so formulieren: das Vaterunser ist ihm Anfang und Ziel des Gebetslebens. Allein der Akzent fällt entschieden auf das erstere. Es überwiegt der Eindruck, daß die durch das Herrengebet geweckte eigene Gebetsmeditation ihm die höhere Stufe bedeutet. Das Vaterunser ist ihm hauptsächlich doch nur „seer ein gute übung, sonderlich für den gemeinen man, kind und gesind jm hausse“[2]), der man täglich morgens und abends, über Tisch und auch sonst sich unterziehe. Der Hausvater soll es eventuell durch Hungerstrafen erzwingen, daß Kinder und Dienstboten dies Gebet samt Dekalog und Credo dreimal täglich sprechen[3]). Solche Forderung aufzustellen ist doch dem nur möglich, der im Bann des Herkommens das Vaterunser wesentlich als ein Stück katechistischen Volksunterrichts betrachtet; unmöglich dem, der in erster Linie seine Monumentalität empfindet.

II. Der symbolistische Typus.

Ein neuer Typus der Vaterunserbewertung kommt zuerst im neologischen[4]) Stadium der deutschen Aufklärung auf. Zwar

1) W. A. 38, S. 364.

2) Wochenpredigt über Matth. 5—7 (1530—32). W. A. 32, S. 420.

3) Vorrede zum Gr. Katechismus. W. A. 30. I., S. 131.

4) So bezeichnet man das mittlere Stadium der deutschen Aufklärungstheologie zwischen dem Wolffianismus und dem eigentlichen Rationalismus.

hat in dieser Epoche der pädagogisch-katechetische Sinn keineswegs abgenommen; er entfaltet im Gegenteil eine außerordentliche Regsamkeit. Aber das Gebet Jesu ist jetzt mehr als Unterrichtsmittel. War es in den Augen Franckes im Grunde nur Kinderkost, so herrscht nun das Urteil, daß sein Verständnis schon tiefere christliche Erkenntnis voraussetze. Der Altorfer, später Jenenser Professor Joh. Christoph Döderlein[1]), einer der maßvollen Führer der Neologie, findet in ihm „den ganzen edlen Geist", der ihm das Evangelium Jesu so schätzbar mache.

„Eben die vortreffliche Sprache im Umgang mit Gott, eben die Angewöhnung zum Streben nach den besten Gütern, der Wahrheit und Gottseligkeit, eben die himmlische Gesinnung, welcher Gott und Tugend alles ist, eben die Geschäftigkeit der allgemeinen Menschenliebe, worauf uns das ganze Christentum leitet, herrschet auch hier, ist in jedem Wort fühlbar und soll durchs ganze Gebet bewirkt werden."

Das ganze Christentum ist nach dieser Charakteristik im Vaterunser enthalten. Und zwar in dem schlichten Wortlaut, der von „hochstrebender Dunkelheit" weit entfernt sei. Es bedarf nicht erst der vertiefenden Auslegung, die pietistischerseits geübt wurde. Das Diktum Tertullians ‚breviarium totius evangelii et salutaris doctrinae compendium, in quo nihil praetermissum' [2]) findet hier seinen Widerhall.

Von da aus wird es begreiflich, wenn das Vaterunser jetzt geradezu in die Stellung einer regula fidei rückt[3]). Nicolais „Sebaldus Nothanker" [4]) setzt es als sein Bekenntnis der pietistischen Dogmatik entgegen: „Ich pflege das Vaterunser zu beten. Darin steht nichts vom Durchbruch der Gnade,

---

1) Erläuterung des Vaterunsers für gemeine Christen. Nürnberg 1780.

2) Liber de oratione.

3) Ein Ansatz dazu auf orthodoxem Boden liegt vor, wenn der Rostocker Professor und Superintendent Heinrich Müller in seinem „Himmlischen Liebeskuß" 1664 (cap. 24) die Auferstehung des Fleisches aus dem Vaterunser beweist.

4) Ein Theologenroman, 1773 erschienen. Vgl. mein Buch: Der Aufklärer Friedrich Nicolai. Gießen 1912, S. 19 ff.

nichts vom Bundesblut, nichts von der Wiedergeburt oder der alleinwirkenden Gnade“ 1). Aber vom Reich Gottes und von der Schuldvergebung steht darin, und so scheint der Glaube der Aufklärung, der im Vaterunser sein Symbol 2) fand, doch kein so dürftiger Besitz gewesen zu sein, als ihn die Neuorthodoxie des 19. Jahrhunderts verschrie. Er umfaßte tatsächlich weit mehr als die drei Artikel der sogenannten natürlichen Religion — Gott, Tugend, Unsterblichkeit —, an denen sich der englische Deismus und seine für die Neologie keineswegs charakteristischen Nachläufer in Deutschland genügen ließen.

Bei Johann Lorenz von Mosheim kündigt sich zuerst die neue Gattung an, während noch Christian Wolff 3) das Vaterunser nur als „Gebetsformel“ kennt, die den rechten Gebetsstoff in Erinnerung bringen und die Gedanken des Betenden konzentrieren soll, und sein sonstiger Antipode Crusius 4) den gleichen Standpunkt innehält, nur daß er sie außerdem als Gebetsantrieb für Niedergeschlagene wertet. Beide betrachten das Vaterunser in altprotestantischer Weise als Gebetsunterricht, der das eigene Beten anregen und fördern soll. Auch Mosheim 5) bringt alle diese Gedanken: Christen sollen nach der Fähigkeit streben, Gott ihr Anliegen selber, d. h. mit eigenen Worten vorzutragen, und Jesus kommt ihrem schwachen Verstand, kurzen Gedächtnis und ihrer flatternden Einbildung durch seine Gebetsregel nur zu Hilfe. Aber der große Göttinger Kanzler polemisiert dabei gegen die Auffassung, daß das Herrengebet nichts als ein Entwurf sei, den die Jünger aus dem Vorrat eigener Gedanken und Worte ausfüllen sollten; es sei ein wirkliches Gebet mit Anrede, Lobpreisung, Bitten. Er wider-

1) a. a. O. II. S. 10.

2) Diesen Ausdruck gebraucht der Dresdener Oberhofprediger Chr. Frdr. v. Ammon in der Vorrede zur 7. Aufl. des S. 30, Anm. 2 genannten Buches 1837.

3) Vernünftige Gedanken von des Menschen Tun und Lassen. 1720 § 750.

4) Moraltheologie II. S. 1307.

5) Sittenlehre der hl. Schrift. 1752. V. S. 258 ff.

spricht der pietistischen Einschätzung als eines Kindergebets. Ja, er betrachtet es als Unterweisung, wodurch viele Glaubens- und Lebenswahrheiten im christlichen Gemüt erhalten blieben. Damit geht der katechistische in den symbolistischen Typus über.

Die Erhebung des Vaterunsers zum Symbol dokumentiert sich in der Flut von Auslegungen in Predigten, Erbauungsbüchern[1]), Paraphrasen und poetischen Bearbeitungen, die im eigentlich rationalistischen Zeitalter einsetzt. Eine Sammlung der beiden letzteren brachte es auf 13 Auflagen[2]). Was die Paraphrasen betrifft, so ist die Beleuchtung, die ihnen H. A. Köstlin in seiner „Geschichte des christlichen Gottesdienstes" (1887) gibt, eine irreführende. Gewiß verrät es mangelnden Blick für die monumentale Größe des überlieferten Wortlauts, wenn Sintenis[3]) das hebräische Deutsch in deutsches Deutsch übersetzen zu müssen meint. Es ist das gleiche naseweise Bessernwollen, das wir am Pietismus beobachteten, nur daß dort einer vertiefenden Auslegung dienen sollte, was hier zum Zweck erhöhter Verständlichkeit erstrebt wurde. Auch sollen die von Sintenis dargebotenen Umformungen keineswegs von dem Vorwurf der Trivialität freigesprochen werden, wenn sie z. B. die 6. und 7. Bitte umschreiben: „Laß uns nicht in zu schwere Weltleiden geraten, befreie uns vielmehr von allen Widersachern!" oder wenn sie die Willensbitte ihrer Herbigkeit entkleiden: „Die Tugend wohne hier schon wie im Himmel!" Erheiternd wirkt auf ein modernes Ohr, an der Stelle der Reichgottesbitte zu vernehmen: „Deine große Aufklärungsanstalt durch Jesum gedeihe immer herrlicher und weiter!" Immerhin erfordert es die historische Gerechtigkeit, im Unterschied von der heute noch nicht ganz ausgestorbenen Unart, die Auf-

1) Allein im Zeitraum von 1817—1837 habe ich 12 Predigtbände und 12 Erbauungsbücher gezählt.

2) Chr. Gottlob Kayser, Das Vaterunser, ein Erbauungsbuch für jeden Christen 1824 (88 Bearbeitungen des VU. enthaltend) [13]1851.

3) C. Fr. Sintenis, Agende. Leipzig 1808.

klärung durch derartige Stilblüten allein zu kennzeichnen, vielmehr erstlich zu bedenken, daß es jener Zeit mit ihrem Gebet für die „große Aufklärungsanstalt“ heiliger Ernst war, und zweitens von dem überwiegenden Korrekten, ja Feinen Notiz zu nehmen, neben dem die wenigen Entgleisungen tatsächlich verschwinden. So denkt die Paraphrase der 1. Bitte an den Sieg des Monotheismus auf Erden oder die einzigartige Autorität des Höchsten, dessen Verherrlichung uns über alles gehen möge; so lautet die 2. Bitte: „Befördere durch das Christentum immer mehr das Heil der Welt!“ oder „Breite deine Kirche auf dem Erdboden aus!“ Bei der 3. Bitte erklingt nicht nur die sanfte Tugendmelodie, sondern ist auch von Gehorsam und dem Gesetz die Rede, das auf das heiligste befolgt werden müsse. Ansprechend berührt die Umschreibung der Brotbitte: „Gewähre uns bei Redlichkeit und Fleiß, was wir im Irdischen bedürfen!“, und die jedes meritorische Mißverständnis ausschließende Fassung der Schuldbitte: „Deine verzeihende Gnade sei uns gewiß, wenn wir unseren Brüdern gern verzeihen“ entspricht echt evangelischem Empfinden. Vor allem aber besteht die Motivierung dieser Paraphrasen nicht zurecht, die Köstlin aus dem Drang, im Interesse der persönlichen Wahrhaftigkeit nur Eigenstes auszusprechen, ableitet. Sintenis erstrebt deutlich einen Wechsel der Formulierungen, um jeden abergläubischen Mißbrauch des Vaterunsers als einer magischen Formel zu verhüten; er wendet sich gegen seine gewohnheitsmäßige Verwendung bei jedem kirchlichen Akt, weil „sein erhabener Verfasser“ das Plappern — und dazu gehöre auch die stete Wiederholung derselben Worte — verbot. Irgendwelchen Anstoß durch seinen Inhalt hat der überlieferte Vaterunsertext den Aufklärern nicht gegeben. Das Vaterunser ist ihnen zum Credo geworden, und so dienen die Paraphrasen, weit entfernt von aller inhaltskritischen Abzweckung, genau wie die Meditationen, die Luther empfahl und zum Muster gab, lediglich der individuellen Aneignung. Höchstens sind Luthers Medi-

tationen mehr Gebetsübungen, während die aufklärerischen in erster Linie den eigenen Bekenntnisgehalt zum Bewußtsein bringen wollen. Doch läßt sich selbst dieser Unterschied gegenüber Erzeugnissen wie dem folgenden nicht aufrecht erhalten, das aus der Feder Heinrich Zschokkes, des bekannten Verfassers der „Stunden der Andacht“, stammt.

„Herr des Himmels und der Erde, der Du über alles unendlich erhaben bist und doch mit Vateraugen auf uns, Deine Kinder, siehst und mit Vaterliebe für uns sorgest! Möchten alle Menschen Deinen heiligen Namen mit tiefer Ehrfurcht nennen, mit inniger Rührung Deine Herrlichkeit bewundern und in stiller Anbetung Deiner Größe huldigen! Möchten Dich alle als ihren Freund und Vater kennen und mit Liebe und Vertrauen zu Dir beten!

Möchte das Reich Deines Sohnes, das Reich des Lichtes und der Wahrheit, sich immer mehr unter den Völkern der Erde verbreiten, das echte, unverfälschte Christentum unter den Menschen immer allgemeiner werden und seine göttliche Kraft zur Besserung und Beseligung derselben immer völliger äußern!

Du kannst nur das Gute wollen: möchten wir uns Deinem heiligen Willen in jeder Lage des Lebens unbedingt unterwerfen und demselben ebenso willig und standhaft wie die Heere des Himmels und die höheren Geister gehorchen.

Wir bitten nicht um Reichtum und Ueberfluß, sondern nur um das, was wir täglich zur Erhaltung unsers Lebens brauchen. Bewahre uns vor ängstlichen Sorgen; lehre uns unsere wahren Bedürfnisse kennen, unsere Begierde nach den flüchtigen Gütern dieser Erde mäßigen und das, was wir aus Deiner milden Vaterhand empfangen, mit Zufriedenheit, mit Dank und Freude genießen.

Wir sind schwache Geschöpfe; auch die geringste Veranlassung ist stark genug, uns auf Irrwege zu führen, uns von der Tugend und von Dir, der Quelle des Lichts und der Seligkeit, zu entfernen. Vergib uns, was wir Böses getan haben, und laß uns unter den drückenden Folgen der Sünde nicht erliegen, sondern dadurch gewarnt und gebessert werden. Verleihe uns Kraft und Stärke, damit wir nach der Lehre und dem Beispiel Deines Sohnes jene lieben, die uns hassen, jene segnen, die uns fluchen, jenen Gutes erweisen, die uns Böses tun, für jene beten, die uns verfolgen und beleidigen.

Stark sind die Reize zum Bösen, mächtig die Versuchungen, womit wir ohne Unterlaß zu kämpfen haben. Hilf sie uns glücklich überwinden! Stärke uns, daß wir die unordentlichen Lüste und Leidenschaften, die in unserm Innern toben, mutig besiegen und auch dann tugendhaft und rechtschaffen handeln, wann es ohne mühsame Anstrengung und Selbstverleugnung nicht geschehen kann.

Bewahre uns vor der Sünde, sei stets mit uns, damit sie in uns nicht herrschend werde; denn sie ist der Leute Verderben, sie ist das größte Uebel, das einzige wahre Uebel. Und sollen nach Deinem weisen Rat Leiden und Unglücksfälle unsere Tage trüben, so gib, daß wir sie als eine Schule der Weisheit und der Tugend betrachten, sie mit Geduld ertragen und mit stiller Ergebung der Stunde harren, zu der Du die drückende Bürde von uns nehmen oder doch erleichtern wirst.

Du, der Du regierest im Himmel und auf Erden, der Du allmächtig waltest und alles herrlich hinausführest von Ewigkeit zu Ewigkeit, erhöre mich um Deines Sohnes willen."

Halten wir die Paraphrase eines der bedeutendsten Wortführer der Orthodoxie im Zeitalter der Aufklärung, des Erlangers Georg Friedrich Seiler[1]), daneben, so bemerken wir natürlich die Betonung der reinen Lehre, den trinitarischen Einschlag in der Reichsbitte, das mehrfache „um Christi willen" und die Anrede „unser in Jesu Christo mit uns versöhnter Gott". Aber einen Unterschied der Stilart vermögen wir nicht zu erkennen. Es ist eine andere Dogmatik, die hier ihr Bekenntnis ablegt. Aber der symbolistische Typ der Vaterunserverwendung liegt auch hier vor. Seiler paraphrasiert:

Vater unser! ewiger, allmächtiger, gütiger Gott, Schöpfer und Herr Himmels und der Erden! Du auch unser in Jesu Christo mit uns versöhnter treuer Gott und Vater!

Geheiliget werde Dein Name! Deine hohen Eigenschaften, Deine Macht, Weisheit und Güte, Deine Heiligkeit und Wahrheit müssen von allen vernünftigen Geschöpfen erkannt, von allen Menschen und auch besonders von uns gepriesen und durch einen heiligen Wandel verherrlicht werden.

Dein Reich komme! Deine christliche Kirche werde immer weiter unter allen Völkern ausgebreitet; Dein göttliches Wort rein gelehrt; der Glaube an Dich und Deinen Sohn in vielen Herzen befestigt; Gottseligkeit und christliche Tugend überall vermehrt; und auch unsere Seelen seien stets erfüllt mit Friede und Freude in dem heiligen Geist.

Dein Wille geschehe, wie von den Engeln und Auserwählten im Himmel, so von uns auf Erden; daß wir in Deinen Geboten wandeln, Deiner Führung geduldig uns unterwerfen und mit stiller Zufriedenheit von Dir alles übrige erwarten.

Unser täglich Brot gib uns heute! Nicht um Ueberfluß irdischer

1) 1733—1807. Er verteidigte die Gottheit Christi (1775), die Erbsünde (1779), den Versöhnungstod (1778).

Güter, um das Notwendige bitten wir. Verleihe Gesundheit, Nahrung, Glück, Ehre, Friede und Vergnügen, so viel Dir gefällt und so viel sich mit dem Wohl unsrer Seele verträgt.

Vergib uns unsere Schuld, als wir vergeben unsern Schuldigern! Hiermit verzeihen wir allen unsern Beleidigern. Ach! vergib uns, um Christi willen, die große Schuld unserer Sünden; gib uns ein versöhnliches Herz, und durch den Glauben Frieden in unserm Gewissen!

Führe uns nicht in Versuchung! Stehe uns und allen Christen in den vielen Versuchungen dieses Lebens bei, daß wir nicht, durch Ueberfluß oder Mangel, zur Sünde verleitet werden. Laß uns nicht versuchen über unser Vermögen!

Sondern errette uns von allem, was böse und unserm wahren Heile schädlich ist. Versetze uns endlich, um Christi willen, in jene uns bereitete Herrlichkeit!

Denn Dein ist das Reich! Du bist der Regent des großen Reichs der Welt und besonders Deiner Kirche auf Erden. Von Dir allein können und dürfen wir alles dies und was sonst uns mangelt, erwarten. Dein ist die Macht und die Kraft von Ewigkeit zu Ewigkeit."

III. Der spekulative Typus.

Wo das Vaterunser als Glaubensbekenntnis betrachtet wird, liegt die Gefahr nahe, die eigenen religiösen Anschauungen hineinzudeuten. Diese Gefahr ist im deutschen Idealismus, der ja überhaupt aus der Aufklärungsbewegung erwuchs[1]), akut geworden. Hier finden wir bei aller Ausgeprägtheit religiöser Individualität ein stark entwickeltes Pietätsbedürfnis gegenüber dem ererbten Frömmigkeitsgut. Das kommt in den Umdeutungen des religiös Traditionellen zum Ausdruck, die darin mit aller Gewalt den Standpunkt der eigenen Spekulation wiedererkennen wollen. Schon bei Leibniz, mit dem man gemeinhin die Reihe der deutschen Idealisten beginnt, tritt uns dieser Zug entgegen, wenn er, der Vater der Aufklärung, das den Aufklärern so verhaßte Dogma der Ewigkeit der Höllenstrafen zu verteidigen unternimmt, weil er dahinter den Gedanken erblickt, daß alles menschliche Handeln unendliche Folgen nach sich ziehe, und dieser Gedanke vom Kontinuitätsprinzip

1) Vgl. E. Troeltsch, Artikel „Idealismus" PRE³. 8. S. 613 ff.

seiner Philosophie gefordert wird. Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" blies in das gleiche Horn, und wenn diese kleine Schrift auch nicht von ihm stammen sollte[1]), so vertrat er doch sicherlich, wie seine Verteidigung Leibnizens beweist[2]), das Recht, den alten Dogmen einen philosophischen Sinn abzugewinnen. Dann muß dem Trinitätsdogma die Idee zugrunde liegen, daß sich die Vorstellung Gottes von sich selbst im „Sohn" objektiviere; dann muß die Erbsündenlehre bedeuten, daß der Mensch auf der niedersten Stufe nicht so Herr seiner Handlungen sei, daß er moralischen Gesetzen folgen könne; dann muß endlich der locus der Genugtuung besagen, Gott vergebe mit Rücksicht auf die eigene Vollkommenheit, d. i. den „Sohn", der gegenüber jede Unvollkommenheit verschwinde[3]). Aehnlich bedeutet bei Kant die Gottessohnschaft Jesu die Idee des vollkommenen Menschen. Glaube heißt bei ihm Aufnahme dieses Ideals in den eigenen Willen. Wiedergeburt ist allmähliches Besserwerden. Die Rechtfertigung ist ein Urteil Gottes im Blick auf ernstliches Wollen des Guten. Die satisfactio vicaria leistet der wiedergeborene Mensch, indem er die Sündenschmerzen trägt, die der alte Adam verdient hat. Das Reich Gottes ist hier zur Tugendgesellschaft geworden[4]).

Man kommt angesichts dieser Umdeutungen nicht mit der Annahme aus, daß sie auf geschickter Akkommodation an die herkömmliche Theologie beruhten. Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß die Aufklärung, die wir ja als die Basis des Idealismus ansehen, solche Akkommodation, die sie selbst von der geheiligten Person des Erlösers geübt fand, für zulässig hielt. Aber die Vertreter des deutschen Idealismus standen doch meist zu weit außerhalb des kirchlichen Lebens, als daß sie veran-

1) Vgl. Gustav Krüger, Albrecht Thaer und die Erz. des M. 1913 (Heft 73 der vorliegenden Sammlung).

2) Wegen seiner Zustimmung zu den Lehren der Dreieinigkeit und der Ewigkeit der Höllenstrafen.

3) §§ 73 ff.

4) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793.

laßt gewesen wären, ihre Anschauungen in kirchlich mundgerechte Form zu bringen. Zugegeben, daß direkte Leugnung christlicher Hauptsätze für einige unter ihnen beschwerliche Folgen nach sich gezogen hätte, so bestand doch für sie keinerlei Nötigung, auf ihr Verhältnis zum überlieferten Dogma einzugehen. Aus Lessings Erziehungsschrift lassen sich die philosophisch umdeutenden Paragraphen (§§ 72—75) ohne Schädigung des Gedankenganges herauslösen, und Kant durfte sich sehr wohl auf die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ beschränken, wozu ihm der Titel seiner Schrift das volle Recht gab, und von der Offenbarungsreligion gänzlich schweigen. Im übrigen enthielt diese Schrift eine so scharfe Absage an den „Afterdienst“ der Kirchen, daß man ihre Umdeutungen unmöglich mit der Rücksicht auf das Empfinden der kirchlichen Kreise begründen kann.

Die deutschen Idealisten empfanden tatsächlich viele Züge des überlieferten Christentums als Vehikel des Fortschritts zur ersehnten Vernunftreligion. An Lessings Wandelung wird das deutlich. Hatte er als Jüngling die Religionsgeschichte nur als Deteriorisationsprozeß im Sinn eines fortschreitenden Abfalls von der natürlichen Religion betrachtet, so war ihm schon über dem Kirchenväterstudium der Breslauer Zeit die Erkenntnis aufgegangen, daß die geschichtlichen Religionen notwendige Durchgangsstadien menschlicher Vernunftentwicklung seien. Doch hielt ihn zunächst die Furcht, es möchte „der ganze Unrat“ des supranaturalistischen Offenbarungsbegriffs wieder mit ins Haus kommen, davon zurück, dieser Erkenntnis nachzugeben. Da war es dann ein Essay des Engländers Adam Ferguson[1]), der in ihm aufs neue die Idee weckte und stärkte, daß kein Idealzustand am Anfang der Menschheit stehe, die Geschichte vielmehr aus rohen Anfängen emporführe. So teilte Lessing schließlich den Gedanken, der Gemeingut des gesamten Idealismus war und

---

1) Das Nähere bei Friedrich Loofs, Lessings Stellung zum Christentum. (Theol. Stud. u. Krit. 86, 1913, S. 31 ff.)

den Schiller in die Worte kleidete: Nicht rückwärts nach Arkadien, sondern vorwärts nach Elysium geht unser Weg. Jetzt sah er in der Urzeit nicht mehr die ideale Religion der Vernunft und in der Folgezeit nur eine Fehlentwicklung. Gewiß, Irrtum blieb ihm der Glaube an Offenbarung. Aber Gott hätte seine Hand bei allem im Spiel — nur bei unseren Irrtümern nicht? Unsere Irrtümer sind Etappen auf dem Weg zur Wahrheit. Die irrenden Offenbarungsreligionen der Geschichte tragen doch in sich den Wahrheitskeim der Vernunftreligion. „Ich besorge nicht erst seit gestern" — schreibt er unter dem Eindruck der Lektüre Fergusons an Moses Mendelssohn (am 9. Jan. 1771) — „daß ich, indem ich gewisse Vorurteile weggeworfen, ich zuviel mit weggeworfen habe, das ich werde wieder holen müssen." Er holte es wieder, indem er in die Züge der werdenden Vernunftreligion hineinschaute.

Es war somit durchaus ehrlich, wenn die deutschen Idealisten Ueberlieferungsgut umdeuteten. Sie vollzogen damit eine Synthese zwischen zwei Merkmalen, die beide zur inneren Struktur ihrer Wesensart gehörten: eine Synthese zwischen ihrem Sehnen nach dem Neuland einer Vernunftreligion und dem gleichfalls in ihnen stark lebendigen geschichtlichen Sinn, der das Vätererbe nicht einfach als antiquiert beiseite zuwerfen vermochte. Auf beiden Seiten fiel ein persönliches Herzensverhältnis in die Wagschale. Und so gehört ihre Synthese in die Geschichte der Frömmigkeit.

Die spekulativ umdeutende Methode hat sich auch des Vaterunsers bemächtigt. Kant verwirft das Beten, wie es gemeinhin geübt werde, als abergläubischen Wahn; es sei bloß ein erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedürfe. Damit werde keine der Pflichten erfüllt, die uns als Gebote Gottes obliegen, mithin Gott nicht wirklich gedient. Diesem Zerrbild stellt Kant die echte Gestalt des Gebets gegenüber. Das wahre Gebet ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, die

Auffassung derselben, als ob sie im Dienste Gottes geschehen. In diesem Sinn gilt die biblische Mahnung: Betet ohne Unterlaß! Die Einkleidung des Wunsches, Gott in allem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, in Worte und Formeln kann höchstens den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst haben; eine unmittelbare Beziehung auf das göttliche Wohlgefallen hat sie jedoch nicht. In diesem Zusammenhang kommt Kant auf das Vaterunser zu sprechen.

„Der Lehrer des Evangeliums hat den Geist des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche dieses und hiemit auch sich selbst (als Buchstaben) zugleich entbehrlich macht. In ihr findet man nichts als den Vorsatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewußtsein unserer Gebrechlichkeit verbunden, einen beständigen Wunsch enthält, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein; also keine eigentliche Bitte um etwas, was uns Gott nach seiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, sondern einen Wunsch, der, wenn er ernstlich (tätig) ist, seinen Gegenstand (ein gottwohlgefälliger Mensch zu werden) selbst hervorbringt. Selbst der Wunsch des Erhaltungsmittels unserer Existenz (des Brots) für einen Tag, da er ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derselben gerichtet ist, sondern die Wirkung eines bloß tierischen gefühlten Bedürfnisses ist, ist mehr ein Bekenntnis dessen, was die Natur in uns will, als eine besondere überlegte Bitte dessen, was der Mensch will: dergleichen die um das Brot auf den andern Tag sein würde; welche hier deutlich genug ausgeschlossen wird [1].“

Weit krasser noch als diese Ausführungen des Meisters, der seinen religiösen Moralismus in das Vaterunser hineinlas, mutet uns die folgende Aeußerung eines seiner Schüler an. In Fichte-Niethammers „Philosophischem Journal“ [2] gab M. Schaumann die nachstehende Umdeutung nach dem Schema der Kantischen Urteilstafel in Verbindung mit der Fichteschen Lehre vom Ich und Nicht-Ich.

„Das Moralgesetz lautet in der Formel der Qualität so: Menschen-Ich! Das Urbild deines Lebens (welchem du in deinem Leben Realität zu geben streben sollst) sei das reine Ich, oder wie es in dem Mustergebet der Christen heißt: Gott (unser Vater), Du bist im Himmel. Das Moralgesetz selbst kann in der Formel der Quantität so ausgedrückt

1) a. a. O. IV. Stück. Allg. Anmerkung.
2) 1795. V. Stück S. 36 ff.

werden: Menschen-Ich! Das Gesetz des reinen Ich sei dir eins in allem Dein Wille, Gott, geschehe, so auf Erden, wie im Himmel. Die Formel der Relation für das Moralgesetz ist: Menschen-Ich. Du sollst nicht Nicht-Ich sein! (Nicht mit dem reinen Ich in Widerspruch stehen, sondern durch dieses allein dich bestimmen lassen, so lange du lebst.) Gott, Dein Name sei heilig! Die Formel der Modalität für das Moralgesetz ist: Menschen-Ich. Du sollst das Nicht-Ich dem reinen Ich gleichsetzen; du sollst das Universum, das ist das Ganze alles Mannigfaltigen oder die Welt als ein Land betrachten, welches du zu einem Reich der Freiheit unter dem Vernunftgesetz organisieren sollst! Gott, Dein Reich komme."

Friedrich Nicolai, der diesen Text in seinem Roman „Sempronius Gundibort" (1798) als Beleg für die Verstiegenheit der neuesten Philosophie abdruckt, kann sich die Anmerkung nicht versagen: „Laßt uns beten: Gott, die gesunde Vernunft komme allen verschrobenen Philosophen! Amen."

Wir werden uns nicht mit billigem Spott begnügen, sondern auch hier den Versuch respektieren, das Höchste des philosophischen Eigenbesitzes mit dem Heiligsten des überlieferten Gemeingutes zu verbinden. Hingegen ist es uns unmöglich, einen ähnlichen Versuch aus der Gegenwart, des Anthroposophen Rudolf Steiners „esoterische" Vaterunserspekulationen, in gleichem Maß ernst zu nehmen[1]).

---

1) Das Vaterunser. Eine esoterische Betrachtung. Berlin (Philos.-anthropos. Verlag) 1918. Der Verfasser führt folgendes aus: Der Mensch wie er heute ist, stellt einen Zusammenklang aus zwei Wesenheiten dar — den oberen drei Gliedern, Anlagen für die Zukunft (Geistselbst, Lebensgeist, Geistmensch) und den unteren vier Gliedern (physischer Leib, Aetherleib, Astralleib, Ich). Diesen sieben Gliedern entsprechen die sieben Bitten des Vaterunsers. Die drei ersten beziehen sich auf den göttlichen Inhalt des Menschen: Manas (= Name); Budhi (= Reich); Atma (= Wille). Die 4. Bitte gilt dem physischen Leib, die 5. der Schuld des Aetherleibes, die 6. den Versuchungen des Astralleibes, die 7. der Erlösung vom Ichübel. Begreifen wird alles dies freilich erst, wer ein „Schüler der Eingeweihten" geworden ist. Mit diesem Rückzug auf die Geheimlehre stellt sich der Vortrag Steiners natürlich außerhalb einer wissenschaftlichen Diskusion. Für ihn ist Jesus „der große Eingeweihte, der in dem Augenblick, wo er das Gebet gelehrt hat, die sieben Glieder der menschlichen Natur im Auge gehabt". (S. 32). Um

IV. Der monumentalistische Typus.

Dem katechistischen, symbolistischen und spekulativen Typ reiht sich der in der Gegenwart vorherrschende Typus an, den wir bereits oben[1]) als den monumentalistischen gekennzeichnet haben. Für ihn steht das Vaterunser da als ein Denkmal von Klassizität und Einzigartigkeit. Es ist ihm ein Letztes, Höchstes, Unüberbietbares, zu dem unser Gebet aufsteigen soll. Alles, was wir bisher an Charakteristiken des Vaterunsers gebucht haben — daß es ein Mustergebet sei, Ansporn und Leitseil frommer Meditation, der Inbegriff des gesamten Christentums, der Ausdruck idealistischer Religions- und Moralphilosophie — dies alles gilt jetzt als nicht hinreichend, um seine Erhabenheit zu erfassen. Es ist absolut heiliges Land. Freilich haftet die Heiligkeit nicht am Buchstaben, sondern am Gehalt. Als die Zentralbitte erscheint die um das Reich[2]). Textkritik verträgt sich mit diesem Typus der Schätzung sehr wohl: man nimmt die Tatsache gelassen hin, daß der Wortlaut, wie ihn Jesus geformt, nicht mehr genau feststeht, daß die Willensbitte sicher im ursprünglichen Text fehlte. Es genügt vollauf, daß die uns geläufige Fassung durchaus den Geist Jesu atmet, wie er in den Evangelien weht. Und so empfängt schließlich auch der traditionelle Text die Weihe des Ursprungs vom Herrn. Mag dieser Text im philologischen Sinn nicht völlig echt sein, für das christlich-religiöse Gemüt liegt über ihm der Glanz der Echtheit im innerlichen Sinn[3]). Die Hei-

---

historische Begründung eines solchen Satzes braucht sich eine „Geheimwissenschaft“ natürlich ebensowenig zu kümmern, wie um die Banalitäten der Philologie. Auf S. 27 liest man, daß die Paradiesesmythe durch das Hineinbeißen in den Apfel das Versinken in das Ichübel sehr fein veranschauliche; denn — „nicht umsonst heißt im Lateinischen malum „das Uebel“ und „der Apfel“.“ Nur schade, daß I. Mose 3 hebräisch geschrieben ist und mălum (der Apfel, griech. μῆλον) mit mălum (das Uebel) nichts zu tun hat.

1) Vgl. S. 20. 2) Heiler, a. a. O. S. 303. 310.

3) Darum wird die nachstehende Umdichtung Otto Borngräbers unserem Empfinden immer anstößig sein.

ligkeit des Inhalts hat sich auf die Form übertragen. So empfindet neuprotestantische Frömmigkeit das Vaterunser, wie es uns vorliegt, als unser allerheiligstes Gut; es ist ihr Sakrament.

Zwei Belege seien aus unübersehbarer Fülle herausgegriffen. Zuerst komme ein moderner Pädagoge zu Wort. Otto Perthes[1]) bezeichnet es als das höchste Ziel des Religionsunterrichts, die Schüler dahin zu bringen, daß sie mit wirklichem Verständnis und Andacht ein Vaterunser beten. Denn „wer das kann, der hat die Güter, um die darin gebetet wird, und mehr bedarf der Christ nicht zum Leben und Sterben". Hier ist das Vaterunser nicht mehr bloß kindlicher Ausgangspunkt für die Erziehung zu eigenem Beten wie einst im Pietismus, nicht mehr nur Anreiz frommer Meditation wie im Altluthertum. Hier ist das Vaterunser selbst „das höchste Ziel aller (scil. religiösen) Erziehung", das nur dann als erreicht gilt,

---

Vater unser, der du bist in mir!
Geheiligt werde dein Wesen!
In mir wachse dein Reich!
Dein Wille geschehe wie im Menschen,
Also auch im Tier, auf daß es wachse
Zum Menschen!
Unser täglich Brot gib uns heute,
Auf daß wir heute noch wachsen!
Aber vergib mir nicht meine Schuld,
Auf daß ich nicht träg sei!
Führe mich in Versuchung,
Auf daß ich sie bestehe!
Erlöse mich von meinem trägen und von meinem reißenden [Tier!
Schaff mich zu dir — zu mir!
Denn mein sei das Reich! Und die Kraft —
Und die Menschlichkeit! In Göttlichkeit! Amen.

Vom Inhalt dieser Dichtung sieht unser Urteil ab; sie mischt Motive, die wir ablehnen, mit solchen, über die sich reden läßt, ja die auch in unsrer Frömmigkeit eine Stätte haben. Aber als „Vaterunser" erscheint uns das Ganze blasphemisch.

1) Otto Perthes, Der Gedächtnisstoff im Religionsunterricht. Bielefeld 1903. S. 42. 69.

wenn der Zögling den Vaterunsergeist in seinem ganzen Leben zu betätigen gelernt habe. Deutlich wird die aufklärerisch-symbolistische Basis dieses Standpunkts sichtbar, wenn der Verfasser urteilt: „Es gibt nichts, was sicherer sagt, was Evangelium ist“. Diesen Satz hätten die Pietisten nicht unterschrieben, die sich um eine vertiefende Auslegung mühten; selbst Luther meinte, das Gebet gegen den Vorwurf verteidigen zu müssen, es sei „jüdisch gestellet“ d. h. allein auf den Vater gerichtet, und er suchte die mangelnde Beziehung auf Christus aus der Bescheidenheit des Herrn zu erklären, der nicht vor seinem Tod gepriesen zu werden wünschte[1]). Damit gab Luther den Tatbestand zu, daß im Vaterunser nicht das volle Evangelium ausgesprochen sei.

Aus dem gleichen Geist der Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten hat Otto Baumgarten[2]) die stereotype Verwendung des Vaterunsers in der kirchlichen Praxis beanstandet. Hier erscheine es zum „Anhängsel“ aller Gebete, sei es des allgemeinen Kirchengebetes im Hauptgottesdienst, sei es der Kasualgebete bei Taufe, Trauung und Begräbnis, herabgedrückt. Baumgarten will natürlich das kostbarste evangelische Kleinod aus unserem Kultus nicht beseitigt sehen; aber seine Vorschläge zielen dahin, ihm seine gebührende monumentale Stellung zu sichern. So will er es bei der Trauung mit der Formel einleiten: „Und nun laßt uns in eurem neuen Lebensstand das erste Vaterunser beten“! Dadurch würde es in der Tat über die Stufe eines bloßen Anhängsels oder im Fall, daß kein anderes Gebet vorangeht, eines Verlegenheitsgebetes hinausgehoben und durch den Hinweis auf die besondere Veranlassung („das erste“!) im Bewußtsein der Feiernden die ihm gebührende Bedeutung erlangen[3]). Unbedingten Anspruch auf

1) Tischreden I. Nr. 66.

2) Schiele-Zscharnacks Handwörterbuch: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V. Sp. 1558.

3) Aehnlich könnte man es am Grabe einleiten: „Und nun laßt uns am Ende seines (ihres) Erdenweges ein letztes Vaterunser beten!“

Zustimmung hat der Grundsatz, daß keineswegs alle Andachten — am wenigsten die allmorgendlichen Schulandachten [1]) — im Vaterunser ausklingen müssen. Hier erfordert die einzigartige Heiligkeit dieses Gebets eine höchstens ausnahmsweise Verwendung. Mit dieser Empfindung sind wir heute völlig anders eingestellt als die Väter vor 2—3 Jahrhunderten, die es nicht verstehen konnten, daß die vom vierten Konzil zu Toledo 639 rektifizierten spanischen Priester das Vaterunser nur Sonntags, nicht täglich, sprechen wollten [2]) oder daß der Calvinist Wilhelm Amesius zu Rotterdam im 4. Teil seines Buches „de conscientia“ (1630) sich gegen den täglichen Gebrauch wandte [3]). Zugleich beweisen aber die Anlässe zu jener Entrüstung, daß der monumentalistische Typ sich schon früher hie und da regte, wie ja überhaupt alle Typen, die wir unterschieden, nicht auf die Zeiten beschränkt zu denken sind, in denen sie dominieren.

Daß auf dieser Stufe der Bewertung das Vaterunser nicht als Ausgangspunkt religiöser Meditation erscheint, im Gegenteil als das Ziel derselben gilt, wird an einem Ausspruch von Matthias Claudius deutlich:

„Sieh, wenn ich beten will, so denk' ich erst an meinen seligen Vater, wie der so gut war und mir so gerne geben mochte. Und denn stell' ich mir die ganze Welt als meines Vaters Haus vor; und alle Menschen in Europa, Asia, Afrika und Amerika sind denn in meinen Gedanken meine Brüder und Schwestern; und Gott sitzt im Himmel auf einem goldnen Stuhl und hat seine rechte Hand übers Meer und bis

---

1) Doch noch im 20. Jahrhundert ist diese Konsequenz aus der Erkenntnis seiner Monumentalität keineswegs zu allgemeinem Bewußtsein gelangt. Ich war eine Zeitlang Hilfslehrer an einer Schule, wo man eingeführt hatte, daß an jedem Morgen in allen Klassen von den Schülern reihum — das Vaterunser, meist mit Steckenbleiben, hergesagt wurde; ich fiel bei dem ersten Religionslehrer, dem geistigen Urheber dieser Maßregel, auf die er nicht wenig stolz war, in tiefste Ungnade, als ich es wagte, den Unfug nicht mitzumachen.

2) Vgl. Thomas Schmidt, a. a. O. S. 42.

3) Dagegen protestierte Andreas Kesler, Theologia casuum conscientiae 1651, cap XI.

ans Ende der Welt ausgestreckt, und seine Linke voll Heil und Gutes, und die Bergspitzen umher rauchen — und denn fang ich an"[1]).

Nach dieser Vorbemerkung folgt eine Auslegung des Vaterunsers im schlichten, treuherzigen Ton des Wandsbecker Boten. Dabei hat der Verfasser selbst das Gefühl, daß er seinen Vollgehalt bei weitem nicht erschöpfe. Dies Gebet ist ihm der unerreichbare Höhepunkt christlichen Innenlebens. „Kein Mensch auf Erden kann's so nachbeten, wie der's (= Jesus) gemeint hat; wir krüppeln es nur von ferne, einer noch immer armseliger als der andere."

Die Einzigartigkeit des Herrengebets hat auch Schleiermacher in einem wuchtigen Diktum erfaßt. „In Absicht auf das Beten gilt vom Vaterunser, was Omar von der Bibliothek sagte: Was nicht im Koran steht, ist gottlos. Unsere Kirchengebete und Fürbitten sind ganz dagegen"[2]). Als der erste aber, der dem modernen Empfinden für die Monumentalität des Vaterunsers hinreißenden Ausdruck zu geben vermochte, muß Herder genannt werden. Drei Aeußerungen liegen von ihm vor: 1. eine poetische „Paraphrase" aus der Rigaer Frühzeit[3]); 2. eine Auslegung in den „Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle" (1775)[4]) 3. eine katechetische Behandlung in der öffentlichen Unterredung mit dem Erbprinzen Karl Friedrich von Sachsen-Weimar vor dessen Konfirmation am 20. März 1799[5]). Im Vaterunser erscheint ihm die ideale Gemütsverfassung des Betenden abgebildet. Hier geht uns Gottes Erstgeborener, das höchste Urbild des Sohnes, der auch ich sein soll, voran. Aus dem Avesta, der heiligen Urkunde der Zarathustrareligion, die damals soeben in französischer Uebersetzung von Anquetil du Perron allgemein zugänglich gemacht worden war, gewinnt

1) Sämtliche Werke ed. C. Redlich, Gotha [14]1907. I. 189 f.
2) Denkmale (in Diltheys Biographie) S. 143.
3) Suphans Ausgabe **29**, S. 227.
4) 7, S. 431 ff.
5) 31, S. 569 ff.

Herders Erläuterung den Begriff des Himmels als des zusammenfassenden Ausdrucks für Gottes Wesen und Wirkung. Die drei ersten Bitten — eigentlich nur eine Bitte! Gottes „Name" bedeutet seine Kraft wie in der persischen Religion. Das wird an den neutestamentlichen Teufelaustreibungen klar, die im Namen Jesu d. h. mit Kräften geschehen, die Jesus verlieh. Die Kraft Gottes offenbart sich in seinem „Reich", d. i. in der Gesamtheit der göttlichen Veranstaltungen zum Heil der Menschheit. Diese werden vollendet sein, wenn die Erde gleich dem Volk des Himmels Gottes Willen tut. Die drei ersten Bitten sind ein Lobgesang gleich der Doxologie am Schluß, ein Hymnus auf den, der in allem ist und in dem alles besteht, den allgütigen, segnenden Vater, dessen unendlich wirkende Herrlichkeit (Name) im Reich derer, die seinen Willen tun, ihren höchsten Ausdruck findet. Von der Höhe der Lobpreisung kommt der Betende mit einem Blicke auf sich selbst zurück. Aber nur mit einem Blicke. Der Engel in ihm fühlt, daß er noch am Staube kniet, wo seine irdische Existenz am Brot aus der Erde klebt. Er bittet darum, doch nicht für sich allein, sondern er weiß sich auch in diesem Bedürfnis mit all seinen Brüdern eins. Fröhlich tut er dies Gebet; lebt er doch in dem großen Vorratshaus des Vaters, wo der Vogel nicht darbt und die Lilie sich kleidet. Das Gebet wird noch demütiger, es wird Beichte und Bitte um Vaterlangmut. Der Sohn fühlt, daß er die Gerechtigkeit des väterlichen Reiches in Reinheit, Tat und Milde noch lange nicht erfülle. Vergib mir meine Schuld! Sogleich aber blickt wieder ein Funke der Göttlichkeit durch seine Seele; er sagt sich: Ich bin Gottes Bild, Bild des obersten milden Königs und Vaters, ich kann und soll wie er verzeihen. Immer tiefer sinkt das Gebet in Demut. Der betende Gottessohn fühlt sich im Stande der Versuchung, der Prüfung, wo das Böse über ihn Macht hat. Darum: befreie uns immer mehr und endlich völlig von dem, was anklebt, drückt, zur Erde fesselt. Die 6. und 7. Bitte sind wieder eins. Von der un-

tersten Tiefe in hohem Aufflug heben sie empor. Unser menschlicher Bruder Jesus fühlt, daß allen seinen Brüdern eine Höhe bestimmt sei, wo sie erhaben über Sünde, Versuchung, Uebel frei und froh atmen dürfen. Dahin betet er sich. Sein Gebet schließt dort, wo es begann: in des Vaters Reich.

„Großes Gebet! Es breitet die Seele durch alle Himmel, macht sie mitfühlend mit Gott, seinem und unserem Ebenbilde, Jesu, und allen reinen, ewigen, seligen Wesen. Da es sich einen Augenblick auf der Erde fühlen muß, macht's im Irdischen getrost, im Geistigen tief demütig und immer strebend. Noch liegt Sünde und Staub auf den Schwingen, Stunden der Versuchung können ihm noch schwerer und in finsterer Wolke daher wehen; aber Gott verläßt uns nie. Er wird uns erlösen. Im Körper der Raupe sind schon die Flügel verborgen, die einst der freiere, schönere Engel schwinget. Großes Gebet! Harmonie der Empfindungen von der höchsten Höhe zur tiefsten Tiefe und wieder zur größten Höhe empor. Und Jesus hat's uns vorgebetet. Es ist, die Sünde ausgenommen, der sanfte Abglanz seiner Seele. Wir sollten's in seinem Namen d. i. rein und herzlich wie er beten können, und in der tiefsten Tiefe würde sich das betende Geschöpf wie auf einem Sonnenhügel mit Himmelsluft und Duft der seligen Ferne und Gegenwart des ganzen Vaterreiches umflossen fühlen" [1]).

Die jugendliche Paraphrase Herders erreicht lange nicht den Schwung dieser Stelle. Gleichwohl sei auch ihr Anfang mitgeteilt, weil die Grundmotive der späteren Erläuterung hier bereits erklingen, zumal das Gefühl für die Paradoxie im Gottesbegriff des Vaterunsers und die Weite der Reichsidee, die keinen nur individuellen Innenbesitz, sondern eine neue Menschheitsgestaltung bezeichnet.

„Gott, der im hohen Himmel wohnet
Und uns, uns Asche, Kinder nennt,
Der über Kron' und Purpur thronet
Und doch für Staub von Liebe brennt —

---

1) Ein ähnlicher Hymnus in François Hemsterhuis, Lettre sur l'homme et ses rapports 1772 (Oeuvres philos. I. ed. Meyboom 1846): Le chrétien sent tellement son rapport à Dieu, c'est à dire, sa conscience est tellement en repos du côté de ce, qu'il desire et médite, qu'il ose demander au Dieu tout présent, qu'il le traite, comme lui il traite ses semblables. Avouez qu'ici le chrétien paroît un Dieu subalterne, qui parleroit à son père.

Ich nenne Dich den Herrn und sinke
Voll Ehrfurcht auf mein Angesicht
Und bete: Vater! Vater, winke
Den Scepter mir zur Zuversicht!

Dein Name, den das Heer der Himmel
Mit Zittern dreimal heilig preist —
Dem jauchze aller Welt Getümmel:
Verehrt sei Vater, Sohn und Geist!
Dein Reich der Himmel senke nieder
Und Segen ströme Deine Hand!
So kommt uns güldne Ruhe wieder,
Und unsre Welt wird Gottesland.

Dein Wink gebeut dort Seraphinen
Vor Dir; er will und — es geschicht.
So laß Dir, Herr, die Völker dienen!
Du willst das Beste stets; wir nicht" 1).

Das lebendige Bewußtsein der Polarität im Gottesbegriff, der menschlicherseits das Nebeneinander von Demut und Hochgefühl entspricht, klingt aus allen Aeußerungen Herders über das Vaterunser hervor. Die Katechese mit dem Erbprinzen fügt an die Erklärung der Anrede unmittelbar das Bibelwort: „Herr, ich habe mich unterwunden, zu reden mit Dir, wiewohl ich Staub, Erde und Asche bin." Denn: „Du bist im Unermeßlichen; wir sind Erdgeschöpfe auf einem Punkt des Weltalls." Unaufgebbar scheint uns Heutigen dies Herdersche Abstandsgefühl gegenüber der Gottheit. Als religiöse Entartung empfinden wir jene plumpe Vertraulichkeit, die mit dem Herrn der Himmel auf du und du zu stehen wähnt oder gar „Ich" zu ihm sagt. Aber zugleich gilt auch die Antithese: wo der Glaube nicht über den „verborgenen Gott" von Jesaja 45, 15 hinauskäme, wo Gottes Undenkbarkeit, Unerlebbarkeit, Unerreichbarkeit den einzigen Inhalt unserer religiösen Aussagen

---

1) Ed. Suphan XXIX, S. 227. Der weitere Text enthält weniger Charakteristisches.

bildeten, da wäre die Religion gelähmt[1]). Der ferne Gott muß zum nahen werden. Er neigt sich in Jesus Christus hernieder, offenbart sich als unser Vater. Der ferne und zugleich nahe Gott, wie wir ihn mit Herder bekennen, ist wohl logisch eine Antinomie. Auf ihr beruht das Irrationale unserer Religion. Aber in ihr lebt und webt auch wahre, echte, gesunde Frömmigkeit. Ihren klassisch-monumentalen Ausdruck fand diese heilige Paradoxie im Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Vater unser im Himmel! „Hier wird der große Gegensatz: himmelferne und doch herzensnah — in vier Worten zur unlöslichen Einheit gebracht"[2]).

1) Vgl. meine Auseinandersetzung mit Paul Göhres Religion des modernen Menschen. Christl. Welt 1924 Nr. 16/17. Sp. 273 ff. 40/41 Sp. 805 ff.

2) So D. Hans Schöttler, Generalsuperintendent der Provinz Sachsen, dem ich die Anregung zu vorstehender Arbeit verdanke, in seinem „Vaterunser im Himmelreich. Ein Büchlein von des evangelischen Glaubens Herrlichkeit, allen Gottsuchern zum getreuen Wegweiser dargeboten." Halle (Ev.-soz. Preßverband für die Provinz Sachsen) 1924. S. 24 f.